R. DESCARTES

MEDITAZIONI METAFISICHE

OBBIEZIONI E RISPOSTE

TRADOTTE DA

ADRIANO TILGHER

G. GIAPPICHELLI - EDITORE - TORINO

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

1.

Una sera dell'anno 1628 Renato Descartes faceva parte di una conferenza, raccoltasi in casa del nunzio del Papa a Parigi, il cardinale Guidi di Bagno. Un tal sire di Chandoux (che finì male, poichè, convinto di falsa moneta, fu condannato ad essere appiccato in piazza di Grève) espose delle nuove idee filosofiche, che fecero molta impressione sugli astanti. Solo Descartes rimase immobile e silenzioso. Allora il cardinale Pietro de Bérulle, fondatore della Congregazione dell'Oratorio (alla quale apparterrà più tardi il più celebre discepolo francese di Descartes, Nicola Malebranche), che era presente, si rivolse a lui, e l' invitò ad esporre le sue obbiezioni. Descartes s' inchinò in segno d'assenso, e con elegante e semplice facilità provò, per mezzo dello stesso numero di prove, esattamente il contrario di quanto aveva affermato il sire di Chandoux. Il cardinale de Bérulle comprese di trovarsi davanti ad un genio filosofico di prim'ordine; e fattolo venire a sè qualche giorno dopo, volle udirlo da solo a solo, in un privato trattenimento filosofico. Alla fine del quale gli fece un obbligo di coscienza

di consacrarsi d'ora in avanti alla riforma della filosofia, poichè, avendo ricevuto da Dio un sì bel talento, gli renderebbe conto strettissimo dell'uso che ne farebbe e dei danni che all'umanità verrebbero dal suo ulteriore silenzio (Baillet, I, pp. 160-6). Il paterno consiglio del cardinale si accordava troppo bene con lo stato d'animo di Descartes in quel momento, perchè non facesse grande impressione sopra di lui, e non gli sembrasse un consiglio ed un avvertimento del cielo. Da nove anni egli veniva esercitandosi continuamente nel suo metodo e risolvendo con esso le più ardue difficoltà della fisica e della matematica, ed era tempo, omai, che s'accingesse ad affrontare i massimi problemi della filosofia, dai quali un timore eccessivo della loro difficoltà lo aveva tenuto lontano. Ma, per menare a buon fine questo disegno, egli doveva lasciare Parigi e la Francia, e recarsi in un paese, ove potesse essere solo e tranquillo. L'Italia non convenendogli pel clima eccessivamente caldo e per la poca sicurezza personale che offriva, risolvette di stabilirsi in Olanda (*Discorso sul Metodo,* Terza Parte, in fine).

Quando venne in questo paese, Descartes non ancora aveva preso partito in filosofia. Egli non si era affrettato, secondo il mal vezzo di quasi tutti i novatori, ma aveva lasciato al suo spirito il tempo di fortificarsi e d'invigorirsi con una lunga e rigida disciplina mentale. L'8 ottobre del 1628 egli si recava a Dordrecht, a far visita al suo vecchio amico Isacco Beeckmann, che dovè certo mettere a parte dei suoi disegni di riforma filosofica, poichè quegli, annotando nel suo *Diario* la visita di Descartes, scrive: « *Ille vero necdum quicquam scripsit, sed usque ad 33m aetatis suae annum meditando, eam rem quam quaesivit, perfectius quam reliqui invenisse videtur* », in contrasto a quelli che, pur avendo ingegno di novatori, « *ubi se aliquid invenisse autumant, statim scripturiunt, nec tantum id quod invenere edunt, verum eam occasionem arripientes, nova opera scientiasque ab ovo conscribunt, atque ita suum ingenium, ad plurima perfecte invenienda aptissimum, multitudine laboris non utilis aut novi obruunt* ».

Da Dordrecht Descartes si recò in Amsterdam, ove, dopo un soggiorno di parecchie settimane, se ne andò, per esser più solo e tranquillo, a dirittura fino all'estremità della Frisia orientale, a Franeker, ove dimorò dal dicembre 1628 alla fine del settembre 1629, essendo di ritorno in Amsterdam ai primi di ottobre del 1629. Per procacciarsi qualche protezione in quel lontano paese, ove era solo ed ignoto, s'inscrisse fra gli studenti dell'Università di Franeker, ove il suo nome figura nella lista alla data del 16 aprile 1629: « *April. 16, Renatus des Cartes, Gallus, Philosophus* ». Del resto, anche di là, quasi dall'estrema punta del mondo civile, egli si manteneva in corrispondenza con gli amici, e, tutto sommato, non se la passava troppo male. In una lettera che più tardi scrisse al padre Mersenne (18 marzo 1630), egli così descrive il suo alloggio di Franeker: « Allora ero a Franeker, alloggiato in un piccolo Castello, che è separato con un fossato dal resto della Città, ove si diceva la Messa in sicurezza ».

Colà, solo, tranquillo, senza distrazioni, egli ebbe tutto l'agio di elaborare la sua Metafisica. Scopo di queste meditazioni era di costruire quel tanto di Metafisica, che gli sembrasse necessario e sufficiente per le sue speculazioni ed esperienze fisiche. Poichè Descartes aveva sete di concretezza e di realtà, e scopo ultimo e finale del suo pensiero era di poter giungere un giorno, per mezzo della scienza, ad asservire il mondo e la natura ai fini dell'uomo. Spirito eminentemente sistematico, egli reputava una Metafisica base indispensabile di una Fisica solida e rigorosa; ma, per questo appunto, credeva che quella avesse esaurito per intero il suo compito, quando fosse riuscito a dare a questa un saldo fondamento, e reputava tempo perduto quello che si spendesse nelle speculazioni filosofiche, al di là di quei limiti e per amore della Metafisica stessa. In una lettera alla principessa Elisabetta, egli le confidava di aver consacrato alla Metafisica solo pochissime ore in tutta la sua vita (lettera del 28 giugno 1643, da Egmond du Hoef); e più tardi, in un trattenimento familiare con il giovane Burman, suo amico e com-

mensale, gli consigliava di non far troppa metafisica, che gli sarebbe stata più dannosa che utile (cfr. la relazione di una conversazione filosofica tra Descartes e Burman, tenuta in Egmond, il 16 aprile 1648, in *Oeuvres de Descartes*, pubblicate da C. Adam e P. Tannery, V, p. 165).

E come la Metafisica ha lo scopo di metter fuori dubbio le verità della Matematica, e questa, di fornire alla Fisica il più sicuro e prezioso strumento, così la Fisica (la Fisica teoretica, cioè) non è già scopo a sè stessa, ma trae il pregio e il valor suo dalla possibilità, che essa offre, di ottenere per suo mezzo una Meccanica, una Medicina ed una Morale precise e rigorose. Se queste tre scienze applicate (per usare una frase assai comune ed efficace, benchè erronea) traggono, quindi, da quelle tre scienze pure la loro verità, sono esse che, in cambio, forniscono loro calore, interesse e praticità. Perciò, nel suo immane lavoro ricostruttivo dell' intero sistema del sapere, Descartes non si attarda a far della Metafisica pura, nè della pura Matematica o Fisica, ma di Metafisica costruisce quel tanto che gli serve per salvare definitivamente dalle strette dello scetticismo le verità della Matematica, e di questa, quel tanto che gli basta per la Fisica, e di questa, quello che gli occorre per giungere al saldo terreno della Meccanica, della Medicina e della Morale, che sono lo scopo ultimo e definitivo di tutto il suo lavoro intellettuale. E però, chiudendosi nell'eremitaggio di Franeker a speculare di filosofia, egli non ebbe altro scopo che di preparare i fondamenti per la sua Fisica, che intendeva pubblicare prima della Metafisica. Che se le cose andarono proprio al contrario, fu solo la condanna di Galileo Galilei a fargli mutar parere.

I nove mesi del soggiorno a Franeker, dal novembre o dicembre 1628 alla fine del settembre 1629, furono impiegati a scrivere « un trattatello di metafisica ». Ma è da presumere che fosse più propriamente durante l' inverno che si venne formando nella sua mente il sistema, che sarà poi il contenuto delle *Meditazioni*. Numerose tracce restano nell'opera, così come ci è pervenuta, del tempo della sua prima reda-

zione. Egli si rappresenta seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con della carta tra le mani, in atto di meditare *(Prima Meditazione)*. Se guarda giù dalla finestra, non vede che cappelli e mantelli, che si muovono e passeggiano, e sotto dei quali si rannicchiano uomini freddolosi. Tra le mani ha un pezzo di cera, estratto proprio allora dall'alveare, che non ancora ha perduto la dolcezza del miele che conteneva, e ritiene tuttavia qualcosa dell'odore dei fiori, dai quali è stato raccolto *(Seconda Meditazione)*: ora, la raccolta del miele in campagna si fa proprio alla fine dell'autunno, e Descartes aveva, senza dubbio, un alveare nel suo giardino. Sembra, dunque, che l'inverno fosse per lui la stagione del più intenso e geniale lavorio intellettuale, come per altri la primavera o l'estate.

2.

Il « trattatello di metafisica » del 1628-29, come gli scritti che lo avevano preceduto, restò per lungo tempo ancora inedito, finchè nel novembre del 1639 fu ripreso per una definitiva redazione, e condotto a termine nel marzo del 1640. (Le allusioni alla stagione invernale, rilevate di sopra, si riferirebbero forse all'inverno del 1639-40, epoca di rimaneggiamento e di rielaborazione, anzichè a quello di dieci anni avanti, che fu il tempo della prima composizione?). Descartes risiedeva allora presso Harlem, nel villaggio di Santpoort, donde, scrivendo a Mersenne in data dell'11 marzo 1640, gli annunziava: « Io non farò punto stampare il mio Saggio di Metafisica prima di essere a Leida, dove penso di andare fra cinque o sei settimane ». Lo scritto, rivolgendosi ai dotti, era, non più in francese, come il *Discorso sul Metodo* e i *Saggi*, ma in latino. E sebbene Descartes scrivesse in questa lingua con vigore, sobrietà ed eleganza, pure credè opportuno far rivedere il libro a due professori dell'università di Utrecht, suoi amici: Regius ed Aemilius, che vi corressero qualche errore di latinità (lettera di Descartes a

Regius, da Leida, del 24 maggio 1640), non senza, per altro, lasciarvene degli altri, che correggerà più tardi Mersenne. Ma Descartes desiderava anzitutto il parere dei teologi sull'opera sua, e si rivolse perciò a due preti cattolici di Harlem, Banius e Bloemaert, i quali lo misero in relazione col loro collega Johan de Kater, curato della parrocchia di san Lorenzo in Alkmaar (cfr. pp. 95 sgg. di questo volume). Le obbiezioni di Caterus, seguite dalle risposte di Descartes, accompagnarono in Francia il manoscritto delle *Meditazioni*, inviato a Mersenne per la stampa.

Perchè Descartes si era deciso a pubblicare la sua Metafisica prima della Fisica generale, contrariamente al suo disegno primitivo? Fu la condanna di Galileo Galilei a fargli mutar parere. Egli temette per la sua Fisica, se pubblicata da sola per la prima, una sorte eguale a quella dei *Dialoghi dei due massimi sistemi*, sorte, che sarebbe forse scongiurata, se quella fosse preceduta da una Metafisica teologicamente e filosoficamente inoppugnabile, e di cui la Fisica si rivelasse, poi, legittima conseguenza. Ciò appar chiaro da una lettera di Descartes a Mersenne, da Leida, in data del 28 gennaio 1641: « vi dirò, tra noi, che queste sei Meditazioni contengono tutti i fondamenti della mia Fisica. Ma non bisogna dirlo, se vi piace; poichè quelli che favoriscono Aristotile farebbero forse più difficoltà di approvarle; e spero che quelli che le leggeranno s'abitueranno insensibilmente ai miei princìpi, e ne riconosceranno la verità, prima d'accorgersi che essi distruggono quelli d'Aristotile ».

Anche questa volta le trattative e le pratiche per la pubblicazione del volume furono estremamente laboriose. Il disegno di Descartes era, dapprima, di pubblicare il libro in dieci o quindici esemplari, per inviarli ad altrettanti dei principali teologi ed attenderne il giudizio (lettera ad Huygens, da Leida, del luglio 1640). Ma, in appresso, abbandonò quest' idea, per paura che, stampato, il volume avesse a cadere tra le mani dei falsi teologi e dei Gesuiti, prima di aver ottenuto l'approvazione di alcuni Dottori e, possibilmente, della Sorbona. A tal fine, avendo pensato di fare un

viaggio in Francia nell'estate del 1640, si proponeva di portar seco un ristretto numero di esemplari del libro, dopo di averlo fatto pubblicare poco tempo prima di partire, per paura che il libraio non gliene tirasse qualche copia in più, e la mettesse segretamente in circolazione. Ma poichè l'estate del 1640 era omai avanzata, senza che egli fosse risoluto a intraprendere quel viaggio, così, ove fosse costretto a rinunciarvi, farebbe stampare il volume in piccolissimo numero di copie, e ne invierebbe dieci o dodici esemplari a Mersenne, perchè li facesse vedere solo ai Teologi più capaci e meno infatuati dei pregiudizi della Scuola (lettera a Mersenne, del 30 luglio 1640, da Leida).

Alla fine, avendo compreso che, malgrado tutti gli sforzi per tenerlo segreto, il libro si sarebbe diffuso lo stesso, sia perchè coloro che ne avessero avuto diretta comunicazione lo avrebbero passato agli altri, sia perchè il libraio ne tirerebbe di soppiatto altre copie da mettere in circolazione, s'accorse che meglio era di stamparlo subito pubblicamente. Quindi pensava d' inviare il manoscritto a Mersenne, perchè questi lo facesse vedere a quattro o cinque teologi e filosofi di grido, tra cui il P. Gibieuf, cercasse di averne l'approvazione, poi lo stampasse dedicandolo ai signori della Sorbona, e vedesse d'ottenere l'approvazione di questa celebrata Facoltà teologica (lettera a Mersenne, da Leida, del 30 settembre 1640). Egli si rivolgeva alla Sorbona, piuttosto che ad altro collegio teologico, sia per la fama mondiale, che ne circondava il nome da secoli, sia perchè ne conosceva personalmente uno dei componenti, il P. Gibieuf, sia perchè, il gesuita P. Bourdin (futuro autore delle Settime Obbiezioni) avendo attaccato la *Diottrica* al collegio di Clermont in tesi di fine d'anno nel luglio 1639, Descartes immaginò che l' intera compagnia di Gesù fosse solidale con lui per fargli la guerra (lettere da Leida a Mersenne del 22 luglio 1640, al P. Hayneuve, rettore del collegio di Clermont, del 22 luglio 1640, a Huygens del luglio 1640, a Mersenne pel P. Bourdin del 29 luglio 1640, a Mersenne il 30 luglio, il 30 settembre e l' 11 novembre 1640).

Finalmente l' 11 novembre 1640 Descartes inviava a Mersenne, per l' intermediario di Huygens, il manoscritto delle *Meditazioni* con le Prime Obbiezioni e Risposte. Il libro portava il nome dell'autore, ma era senza titolo, lasciando Descartes a Mersenne la cura di mettervelo. Egli, però, pensava d' intitolarlo: *Meditationes de prima Philosophia,* « poichè non vi tratto solo di Dio e dell'Anima, ma in generale di tutte le prime cose che si possono conoscere filosofando per ordine ». E non lo pubblicava anonimo, poichè « il mio nome è conosciuto da tanta gente che, se non lo volessi mettere qui, si crederebbe che io v' intendessi qualche finezza, e lo facessi più per vanità che per modestia ». Le istruzioni erano di far vedere il trattato al P. Gibieuf e ad altri due o tre amici ed ottenere il parere, poi procedere alla pubblicazione del libro. Pubblicatolo, presentarlo alla Sorbona, accompagnato dalla lettera manoscritta ai signori Decano e Dottori di quella Facoltà, e distribuirne tante copie, quanti fossero gli esaminatori, o, meglio, darne una copia a ciascun Dottore. Poi fare stampare a capo del libro la lettera ai signori della Sorbona e il loro giudizio (lettera a Mersenne, da Leida, dell' 11 novembre 1640). Attendendo, Descartes raddoppiò di precauzioni e di diffidenza. Un ministro protestante, Colvius, gli chiedeva comunicazione della sua metafisica, e Descartes rispondeva di non potergliela inviare, non avendo presso di sè che una brutta copia, sì piena di cancellature, da non potersi in nessun modo mandare. Gl' invierebbe, in cambio, il volume, appena fosse pubblicato (da Leida, novembre 1640). Qualche tempo dopo, Huygens insinuando che il parere d'un teologo protestante starebbe bene accanto a quello del cattolico Caterus, e proponendo per quest'ufficio il nome del suo parente Gaspare van Baerle (lettera dal campo di Offelen, del 17 luglio 1641), Descartes non rispose neppure a questa timida *avance.*

Intanto il P. Mersenne, con l'usato zelo verso l'amico, si dava un gran da fare a Parigi per ottenere l'approvazione della Sorbona e raccogliere critiche ed obbiezioni alle *Meditazioni.* La storia delle singole obbiezioni e risposte si leggerà

con maggior agio e profitto nelle note della presente traduzione, apposte a principio di ciascuna di esse. Qui basti dire che Mersenne rimise una copia delle *Meditazioni* al P. Gibieuf, il quale, per scrupolo di coscienza, volle prima consultare il superiore della Congregazione dell'Oratorio, cui apparteneva: il P. de Condren (lettera da Leida a Mersenne, del 31 dicembre 1640), e dapprima non fece obbiezioni, forse perchè non trovò nulla da obbiettare. Non tutti coloro cui fu inviato il manoscritto della nuova opera di Descartes risposero con delle obbiezioni: così, per esempio, il P. Gibieuf in un primo momento e il matematico Stefano Fermat, residente a Tolosa. Quando Descartes seppe che Mersenne, per eccesso di zelo, aveva inviato il manoscritto in esame anche a costui, si stizzì non poco, e scrisse all'amico: «tra noi, io credo il signor Fermat uno dei meno capaci di farvi delle buone obbiezioni; io credo che egli sa di Matematica, ma in Filosofia ho sempre notato che ragionava male» (lettera a Mersenne, da Leida, del 4 marzo 1641). Ma, per buona fortuna, Fermat, che ne aveva abbastanza dell'aspra polemica sostenuta con Descartes nell'anno 1637-38 relativamente alla *Diottrica*, non rispose.

Nè tutte le obbiezioni, che furono inviate, sia direttamente, sia indirettamente, a Descartes, furono poi comprese nel corpo delle *Meditazioni*. Ne rimasero escluse: quelle di un ignoto, esposte in una lettera latina a Mersenne per Descartes, da Parigi, in data del 19 maggio 1641, cui Descartes rispose con due lettere in francese, da Endegeest, a Mersenne, in data del 16 giugno e del luglio 1641; — quelle di un ignoto a Descartes, da Parigi, inviategli nel luglio 1641, in latino. Sono osservazioni alle Quinte Risposte, nelle quali l'autore si dà il nome d'*Hyperaspistes* (ultimo campione), e così è chiamato da Descartes nella sua lettera di risposta. Era costui un amico e seguace di Pietro Gassend, risiedeva a Parigi, frequentava l'ospedale dei Quinze-Vingts, e vi faceva delle osservazioni, che egli riporta, su di un cieco. Descartes gli rispose a lungo, in latino, da Endegeest, nell'agosto del 1641, ma la sua risposta fu inviata troppo tardi per essere

stampata, la stampa essendo già terminata il 28 agosto 1641. La sua lettera fu mandata certamente a Mersenne, perchè questi la comunicasse ad *Hyperaspistes*; — quelle del P. Gibieuf, anch'esse troppo tardive per essere pubblicate (forse il buon padre ne aveva a bella posta ritardato l'invio), cui Descartes s'affrettò a rispondere con lettera da Endegeest, del 19 gennaio 1642; — quelle di un certo Huebner, da Londra, espresse in una lettera del 19-29 agosto 1641 a Mersenne; — quelle di un tal Jean Durel (o Du Relle), religioso Minimo (come Mersenne) della provincia di Lione, in una lettera del 26 febbraio 1642 a Mersenne, delle quali Descartes tocca in una lettera a Mersenne del marzo 1642, da Endegeest; ed altre ancora. Di tutte queste si troveranno notizie, cenni ed estratti in un'*Appendice*, che chiuderà la nostra traduzione delle *Meditazioni*, e che darà conto anche di quella parte della polemica ad esse relativa, che non fu inclusa nella definitiva composizione del volume. Il quale, così, si trova a comprendere solo una parte (e, a dir vero, la maggiore e migliore) della polemica, che si accese intorno a quel capolavoro filosofico.

Mentre che il libro si diffondeva con estrema rapidità, e le obbiezioni piovevano da tutte le parti, il P. Gibieuf e il P. Mersenne facevano di tutto per ottenergli l'approvazione della Sorbona. Ma i loro sforzi a nulla valsero, e la sospirata approvazione non venne (lettera da Endegeest a Mersenne, del 23 giugno 1641, e all'abate de Launay [?], del 22 luglio 1641 [?]). Per un momento Descartes sperò nell' intervento di madama la duchessa d'Aiguillon, nipote di Richelieu, che s'era interessata nel 1637 al *Discorso del Metodo* (lettera a Mersenne, da Endegeest, del 23 giugno 1641), ma neppur di questo se ne fece nulla.

Frattanto si era giunti al luglio del 1641, e la stampa del volume non era terminata ancora. Mersenne aveva scelto come editore Michele Soly, al nome del quale fu il 2 agosto 1641 trasportato il privilegio concesso a Jan Maire nel 1637. Le bozze le correggeva Mersenne a Parigi, contentandosi di tanto in tanto di chiedere a Descartes delle correzioni o modificazioni, talvolta pel senso, più spesso per la lingua.

Testo per la stampa era, non l'autografo di Descartes, che era rimasto presso di lui, ma una copia (lettera a Colvius da Leida, del novembre 1640). L'opera, originariamente un po' smilza, si era più che quintuplicata con tutte le obbiezioni e risposte, che le erano cresciute d'intorno dal dicembre 1640 in poi, ma il titolo, anche a stampa avanzata del libro, restava ancora incerto. Il 18 marzo 1641, infatti, Descartes scriveva da Leida a Mersenne: « Io vi lascio la cura di tutti i titoli della mia Metafisica poichè voi ne sarete, se vi piace, il padrino. E per le obbiezioni, è ottima cosa chiamarle *prime obbiezioni, seconde obbiezioni, ecc.*, e dopo, di mettere *Responsio ad obiectiones*, piuttosto che *Solutiones obiectionum*, per lasciar giudicare al lettore se le mie risposte ne contengono le soluzioni o no. Poichè bisogna lasciar mettere *Solutiones* a quelli che non ne dànno che false; così come ordinariamente sono quelli che non son nobili, che si vantano maggiormente di esserlo ». Come parola d'ordine del titolo, al termine *Disputationes*, troppo scolastico e pedantesco, preferiva quello, più semplice e modesto, di *Meditationes*.

Il volume si terminò di stampare il 28 agosto 1641, ed ebbe il frontespizio seguente: *Renati* | DES-CARTES, | MEDITATIONES | DE PRIMA | PHILOSOPHIA, | *in qua Dei existentia* | *et animae immortalitas* | *demonstratur.* | *Parisiis,* | *Apud Michaelem Soly, viâ Iacobeâ, sub* | *signo Phoenicis.* | *MDCXLI.* | *Cum Privilegio, et Approbatione Doctorum.* Alla fine del volume trovasi un *Extraict du Privilege du Roy*, ma l'approvazione dei Dottori, annunciata nel frontespizio, manca. Apre il libro una lettera dell'autore: *Sapientissimis Clarissimisque Viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus, Renatus Des-Cartes S. D.* Seguono la *Praefatio ad Lectorem* e l'*Index*, non numerati. Poi un piano o vista d'assieme o riassunto delle sei *Meditazioni*: *Synopsis*, con la quale comincia la paginazione (pp. 1-7); poi, il testo delle *Meditazioni* (pp. 7-116). Le *Obbiezioni e Risposte* giungono sino alle Seste inclusivamente, ed occupano il resto del volume (pp. 117-602). Sono in tutto 602 pagine, più 20 non numerate a principio, in 8°.

3.

Descartes aveva chiesto dapprima per sè trenta esemplari da distribuire agli amici (lettera a Mersenne, da Leida, dell' 11 novembre 1640), ma tre mesi interi passarono dalla fine d'agosto del 1641, senza che nè egli, nè alcun libraio dell'Olanda ricevessero copia del volume. Infastidito, prese allora la risoluzione radicale di far fare una seconda edizione, anche per prevenire qualche libraio olandese, che si preparava a farne lui una per suo conto. A tal uopo si accordò con gli Elzevier, a patto che, per un ultimo riguardo verso Soly, non mandassero copie della loro edizione in Francia, benchè quegli, ancora alla data del 17 novembre 1641, non avesse inviato neppure un esemplare delle *Meditazioni* nè all'autore, nè a Jan Maire. Intanto, fino a che la seconda edizione non fosse pronta, Descartes avvertiva Soly che avrebbe potuto ancora inviare un centinaio di esemplari in Olanda per la vendita (lettere da Endegeest a Regius, del novembre 1641 ed a Mersenne, del 17 novembre 1641). Ma al 19 gennaio 1642 Descartes non aveva nulla ancora ricevuto da Soly, e, indignato, scriveva a Mersenne protestando e minacciando di togliere il privilegio al libraio pertinacemente recalcitrante.

Intanto la seconda edizione si veniva alacremente preparando dagli Elzevier in Amsterdam, poco lungi da Endegeest, ove Descartes abitò per tutto l'anno 1642, e fu corretta e riveduta assai probabilmente dall'autore stesso. Essa fu oggetto di abboccamenti di Luigi Elzevier e di Descartes in Harlem, in casa del curato Bannius (Adam, *Vie et Oeuvres de Descartes*, p. 304), ed apparve finalmente ai primi di maggio del 1642. Huygens l'aveva tra le mani durante un viaggio di andata e ritorno, che egli fece dall'Aia ad Amsterdam, dal 19 al 23 maggio 1642, e si divertì « deliziosamente » a leggere le aggiunte fattevi da Descartes (lettera di Huygens a Descartes, dall'Aia [?], del 26 maggio 1642). Quali sieno queste aggiunte, risulta dalle note bibliografiche del libro:

Renati | DES-CARTES, | MEDITATIONES | DE PRIMA | PHILOSOPHIA, | *In quibus Dei existentia, et animae* | *humanae a corpore distinctio,* | *demonstrantur.* | *His adjunctae sunt variae objectiones docto* | *rum virorum in istas de Deo et anima* | *demonstrationes;* | *Cum Responsionibus Authoris.* | *Secunda editio septimis objectionibus antehac* | *non visis aucta.* | *Amstelodami,* | *Apud Ludovicum Elzevirium. 1642,* in 12°.

Sul frontespizio nessun cenno più nè di approvazione, nè di privilegio. Il contenuto è proprio lo stesso della prima edizione, e nello stesso ordine, e solo manca l'*Index*. Vien prima l'*Epistola*, seguono poi la *Praefatio*, la *Synopsis*, con la quale comincia la paginazione (pp. 1-6), e le *Meditationes* (pp. 7-95). Chiudono il volume le *Obbiezioni* e *Risposte* fino alle VI inclusivamente, da p. 96 a p. 496. Al seguito di questo primo volume, e riunito con esso, ne viene un altro, con frontespizio particolare: *Objectiones septimae* | *In* | *Meditationes* | *De prima Philosophia cum* | *notis Authoris.* | *Amstelodami,* | *Apud Ludovicum Elzevirium, 1642.* | *Cum Authoris consensu*, con paginazione a parte (pp. 1-138, contando come pp. 1-2 il frontespizio ed il suo verso). Sono le obbiezioni del gesuita Bourdin, professore del collegio di Clermont a Parigi, con le risposte di Descartes composte dopo il gennaio 1642, le quali, anzichè venir dopo le obbiezioni, sono intercalate ad esse. Segue loro un nuovo scritto: *Admodum Reverendo Patri* | PATRI DINET | *Societatis Jesu* | *Praeposito provinciali per* | *Franciam,* | *Renatus Des Cartes S. D.*, stampato in caratteri più grandi del testo precedente, da p. 139 a p. 212. È una lunga lettera, composta tra il marzo e il maggio del 1642, nella quale Descartes racconta a questo influente religioso la storia delle sue brighe col P. Bourdin e con Gisberto Voët, ministro e teologo protestante dell'università di Utrecht e suo acerrimo nemico.

Il titolo della seconda edizione è sensibilmente diverso da quello della prima: questa indicava come argomento del libro la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell' immortalità dell'anima. Ma gli autori delle *Seconde Obbiezioni* e, prima di essi, Mersenne (lettera del 24 dicembre 1640) fecero osser-

vare a Descartes che nelle *Meditazioni*, dell' immortalità dell'anima, non si diceva nemmeno una parola. Egli convenne della giustezza di quest'osservazione nella *Risposta alle Seconde Obbiezioni*, ma non credè opportuno modificare il titolo, per non disgustare la Sorbona, di cui sperava d'ottenere l'approvazione. Ma per la seconda edizione questa precauzione divenne inutile, e Descartes non ebbe scrupolo di modificare il titolo, sostituendo ad *animae immortalitas*, *animae humanae a corpore distinctio*. L'edizione del 1642 si distingue da quella del 1641, oltre che per le già citate aggiunte, anche perchè comprende un lungo passo sull' Eucaristia, che chiude le *Risposte alle Quarte Obbiezioni*. Inviato nel 1641 a Mersenne in risposta alle Obbiezioni d'Arnauld, quegli giudicò prudente d'ometterlo, per non pregiudicare il conseguimento dell'approvazione della Sorbona, ma Descartes lo volle ristabilito nella seconda edizione (cfr. pp. 254-9 del presente volume). Per tutte queste ragioni, il testo latino delle *Meditazioni* del 1642 deve far legge, ed essere considerato come l'espressione definitiva del pensiero di Descartes.

Tuttavia, a quella del 1642, altre edizioni delle *Meditazioni* seguirono, cui però l'Autore rimase perfettamente estraneo. e che presentano notevoli divergenze dalla seconda. Nel 1644 Samuele Sorbière, amico di Gassend, stabilito in Olanda, pubblicò le Quinte Obbiezioni di Pietro Gassend, le Risposte di Descartes e le lunghissime Repliche o Istanze di Gassend a queste Risposte in un solo volume, col titolo di PETRI GASSENDI | DISQUISITIO | METAPHYSICA. | *Seu* | *Dubitationes* | *et Instantiae:* | *adversus* | *Renati Cartesii* | *Metaphysicam et Responsa:* in 4°, di pp. 319, più 14 non numerate. Alla fine del volume, per comodità del lettore, segue il testo delle *Meditazioni*, con paginazione a parte, di pp. 48, il bottello contando per pp. 1-2: RENATI | DES-CARTES | MEDITATIONES | DE PRIMA | PHILOSOPHIA, | *In quibus Dei existentia, et Animae humanae a cor* | *pore distinctio, demonstrantur.* | *(Amstelodami,* | *Apud Joannem Blaev,* | *CIƆIƆCXLIV.)* Quest'edizione, benchè pubblicata vivente Descartes, non fu però nè voluta, nè approvata, nè rivista da lui, e non ha nessuna importanza bibliografica.

Gli Elzeviri d'Amsterdam pubblicarono altre cinque edizioni latine delle *Meditazioni*, oltre quella del 1642. Questa era in 12°, quelle furono tutte in 4°. Furono stampate negli anni 1650, 1654, 1663, 1670, 1678. Il titolo è lo stesso di quella del 1642, e v'è solo questa differenza: che l'edizione del 1650 porta la menzione: EDITIO TERTIA, e le altre, invece, EDITIO ULTIMA. Furono tutte pubblicate in Amsterdam, quelle del 1650 e 1654 da Luigi Elzevier, quella del 1663 da Luigi e Daniele Elzevier, quelle del 1670 e 1678 dal solo Daniele. Sul frontespizio portano: *Editio ultima* (quella del 1650, invece: *Editio tertia*) *prioribus auctior et emendatior.* Tutte e cinque hanno la stessa paginazione: sei foglietti preliminari, poi 191 pagine per la prima parte (comprendente il testo delle *Meditazioni* e le *Prime, Seconde, Terze, Quarte* e *Seste Obbiezioni e Risposte*). Chiude la prima parte, estendendosi da p. 169 a p. 191, uno scritto di Descartes, già pubblicato a parte nel 1648 da Luigi Elzevier: *Renati Des Cartes, Notae in programma quoddam, sub finem anni 1647, in Belgio editum,* etc., contenente la polemica contro il suo antico discepolo Enrico de Roy o Regius. Tra le *Quarte* e le *Seste Obbiezioni*, invece delle *Quinte Obbiezioni* di Gassend, che Descartes, fieramente irritato contro costui — come vedremo meglio appresso —, voleva espulse dal corpo delle *Meditazioni*, si trova la traduzione latina di due nuovi scritti, inseriti nella traduzione francese delle *Meditazioni* del 1647: l'*Avvertenza* di Descartes sulle Obbiezioni di Gassend e la *Lettera* a *Clerselier* in risposta ad alcune delle Istanze contenute nella *Disquisitio Metaphysica.* Non volendo però gli Elzeviri che il lettore fosse privato delle *Quinte Obbiezioni* di Gassend e delle *Risposte* relative di Descartes, le confinarono in un'*Appendix,* comprendente 164 pagine numerate a parte, e che risultò composta delle *Quinte* e *Settime Obbiezioni* e *Risposte* e della *Lettera al R. P. Dinet.* Il curioso si è che nell'edizione del 1650 quest'*Appendix* porta la data del 1649. Chiude il volume uno scritto di Descartes, già stampato separatamente da Luigi Elzevier in Amsterdam nel 1643, e che non si trova, quindi, nell'edizione del 1642: *Epistola ad Celeberrimum*

Virum Gisbertum Voëtium, virulenta risposta di Descartes a due scritti di questo suo acerrimo nemico, di cui uno (l'*Admiranda Methodus sive Philosophia Cartesiana*) direttamente rivolto contro di lui. Tanto le *Notae in Programma quoddam*, quanto la *Lettera al P. Dinet* e l'*Epistola* contro Gisberto Voët non hanno che un debole legame col testo delle *Meditazioni*, e furono comprese nel volume solo per accrescere la mole di questo, che, essendo ora, non più in dodicesimo, ma in quarto, senza quelle aggiunte sarebbe risultato un po' smilzo. Alle edizioni degli Elzevier seguirono, composte nella stessa precisa maniera, quelle dei Blaev di Amsterdam, pubblicate negli anni 1685, 1698, e così via.

Il testo latino delle *Meditazioni* è stato recentemente ristampato dai curatori della edizione nazionale delle opere di Descartes: Carlo Adam e Paolo Tannery. Essi si sono fedelmente attenuti all'edizione del 1642, introducendovi soltanto, per comodità dei lettori, dei frequenti punti e da capo, che in quella mancavano quasi del tutto. Le obbiezioni di Gassend sono al loro posto, tra le *Quarte* e le *Seste Obbiezioni*, e v'è aggiunta la tavola delle materie della *Disquisitio Metaphysica*, con brani proemiali di questo libro: seguono le *Seste* e *Settime Obbiezioni* e *Risposte*, e finalmente la lettera al P. Dinet (*Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery;* VII: *Meditationes de prima Philosophia*, Paris, Cerf, 1904; *Avertissement*, pp. V-XVIII; Frontespizi delle tre prime edizioni, pp. XIX-XXIV; pp. 612, in 4°).

4.

Descartes, che aveva una concezione aristocratica della scienza e della filosofia, le quali, secondo lui, sono riserbate agli spiriti più forti e robusti, e interdette agl' intelletti deboli, che debbono restarsene contenti agl' insegnamenti della fede, volle scrivere in latino le sue *Meditazioni*, perchè, cominciando queste dal mettere tutto in dubbio, le giudicava estremamente pericolose agli spiriti deboli e non rafforzati dalla

cultura (*Risposte alle Quarte Obbiezioni: Risposta alle cose che possono arrestare i Teologi*, a principio). Ma quando trovò chi le tradusse in volgare, egli — prudentissimo nel pubblicare le sue cose, ma, pubblicate che le avesse, acre e risoluto sostenitore di quelle — non si oppose a che si stampasse quella traduzione. L'aveva fatta per suo piacere particolare Luigi Carlo di Alberto, duca di Luynes (1621-90), che anch'egli, come tanti signori del suo tempo, si dilettava, o fingeva dilettarsi — seguendo la moda —, di discussioni filosofiche e teologiche. Poco tempo dopo di lui, Clerselier (1614-94) intraprese la traduzione anche delle *Obbiezioni* e *Risposte*. Descartes prese visione di queste due traduzioni al tempo del suo viaggio in Francia nel 1644. Il duca aveva iniziato la sua traduzione del testo delle *Meditazioni* nel 1642, e alla venuta di Descartes in Francia l'aveva già da tempo finita. Scrivendo all'abate Picot da Chavagne en Sucé l' 11 settembre 1644, Descartes gli diceva di non aver trovato ancora il tempo, dopo la sua partenza da Parigi, di leggere la traduzione del duca di Luynes, che aveva portata seco nell' intento di farsene una piacevole occupazione durante il corso del viaggio (Baillet, II, p. 220).

Clerselier, invece, all'arrivo di Descartes in Francia non ancora aveva finito l'opera sua, ma era arrivato solo alle *Quarte Obbiezioni*. Descartes lo pregò di omettere la traduzione delle *Quinte obbiezioni*, poichè Pietro Gassend, autore di esse, si era vivamente dispiaciuto quando erano apparse nel testo latino del 1641, come se fossero state stampate contro sua voglia, mentre, al contrario, il P. Mersenne gliene comunicava i fogli man mano che uscivano, per consiglio di Descartes (Baillet, II, p. 280). Adunque, allorquando questi, nel 1645, rivide la traduzione del duca di Luynes e di Clerselier, non ebbe occasione di rivedere quella delle *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, ma dalle *Quarte* passò direttamente alle *Seste*. Nella sua revisione egli introdusse qualche rimaneggiamento e correzione, ma lasciò lo stile della traduzione tal quale, essendone rimasto soddisfatto. Pertanto Baillet giudica che la versione francese delle *Meditazioni*, rappresen-

tando l'espressione ultima e definitiva del pensiero cartesiano, dev'essere preferita al testo latino (Baillet, II, pp. 171-73).

Tuttavia, Clerselier, dolente che il lettore francese non dovesse aver conoscenza delle *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, le tradusse lo stesso, e impetrò da Descartes il permesso di stamparle, incaricandosi lui di ottenere l'assenso di Gassend alla pubblicazione. Descartes annuì, l'assenso di Gassend venne, e le *Quinte Obbiezioni* presero posto alla fine del volume, dopo le *Seste*. Nel frattempo Gassend pubblicava la sua *Disquisitio Metaphysica*, contenente, come s'è visto, oltre la ristampa delle *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, le sue nuove repliche a queste. Descartes, *more solito*, non ebbe pazienza di leggere il libro per intero, ma ne prese conoscenza da un sunto, che gliene fecero gli amici, e vi replicò con lettera in francese a Clerselier, del 12 gennaio 1646. La *Disquisitio* gassendiana fu trovata troppo lunga per essere compresa nella traduzione di Clerselier, ma, in cambio, la replica di Descartes era sì breve, che quegli la comprese nel volume della sua traduzione, come pezzo finale. Tutte queste trattative si svolsero tra il 1645 e il principio del 1646 (Baillet, II, p. 280).

Ai primi del 1647 uscì il volume della traduzione delle *Meditazioni*, che risultò composto così: tra le *Quarte* e le *Seste Obbiezioni* e *Risposte* mancano le *Quinte*, e al loro posto c'è un'*Avvertenza dell'Autore riguardo alle Quinte Obbiezioni*, dopo della quale vengono le *Seste Obbiezioni* e *Risposte*. Chiudono il volume le *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, precedute da un *Avvertimento del traduttore* e seguite dalla *Lettera* di Descartes a Clerselier, contenente la replica alla *Disquisitio Metaphysica*. Ma la traduzione delle *Quinte Obbiezioni* e *Risposte* non fu nè approvata, nè rivista da Descartes, ed è opera esclusiva di Clerselier. Fu rivista, invece, da lui quella delle *Seste Obbiezioni* e *Risposte*. La stampa della traduzione fu voluta dallo stesso Descartes, a ciò incoraggiato dal buon successo delle sue opere latine in Francia. E poichè gli Elzeviri mostravano poca premura per le sue cose, egli si accordò con Clerselier per far pubblicare a

Parigi la traduzione delle *Meditazioni* (Baillet, II, p. 265), probabilmente anche per isgravarsi della correzione delle bozze di stampa e della distribuzione delle copie agli amici, che addossò a Clerselier, senza curarsi di farne dare da sua parte ad altre persone che a tre nipoti religiose, di cui due dimoravano in Bretagna e la terza a Poitiers, stando a quel che dice Baillet (II, p. 324), quando, invece, risulta che Descartes aveva ben quattro nipoti monache, e tutte in Bretagna, due figlie del fratello Pietro, e due di sua sorella Giovanna, maritata a Pietro Rogier du Crévy. Il libro fu così intitolato: *Les* | MEDITATIONS | METAPHYSIQUES | DE RENÉ DES-CARTES | *touchant la Premiere Philosophie,* | *dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre* | *l'âme et le corps de l' homme, sont demonstrées.* | *Traduites du Latin de l'Auteur par Mr le D*[*uc*]. *D*[*e*]. *L*[*uy*]. *N*[*e*]. *S.* | *Et les Objections faites contre ces Meditations par diverses* | *personnes trèsdoctes, avec les résponses de l'Auteur.* | *Traduites par Mr C*[*lerse*]. *L*[*ie*]. *R.* | *A Paris,* | *Chez la Veuve Jean Camusat,* | *et* | *Pierre Le Petit, Imprimeur ordinaire du Roy,* | *ruë S. Jacques, à la Toyson d'Or.* | *MDCXLVII.* | *Avec Privilege du Roy.*

La traduzione delle *Meditazioni* ebbe una seconda edizione nel 1661 a cura di Clerselier, la quale presenta notevoli divergenze da quella del 1647. Ristampando il volume, infatti, Clerselier corresse e la sua traduzione delle *Obbiezioni* e *Risposte* e la traduzione delle *Meditazioni*, fatta dal duca di Luynes. Ma queste correzioni non furono nè volute, nè viste, nè approvate da Descartes, il quale era già morto da un pezzo. I testi di questa seconda edizione sono gli stessi della prima, e disposti nel medesimo ordine, ma v' è in più la versione della *Lettera* al P. Dinet e delle *Settime Obbiezioni* e *Risposte*. Anche queste due nuove versioni non furono nè viste, nè approvate da Descartes, e sono, quindi, opera esclusiva di Clerselier. Ecco il frontespizio di questa seconda edizione: *Les* | MEDITATIONS | METAPHYSIQUES | DE RENÉ DES-CARTES | *touchant la Premiere Philosophie.* | *Seconde Edition.* | *Reveuë et corrigée par le Traducteur;* | *et augmentée de la version*

d'une | Lettre de Mr Des-Cartes au R. P. Dinet; et de celle | des septiesmes Objections, et de leurs Responses. | A Paris, | Chez Henry Le Gras, au troisieme Pillier de | la Grand' Salle du Palais, à L. couronnée. | MDCLXI. Come si vede Clerselier, forse in ricompensa delle sue fatiche, si è attribuito questa volta il merito esclusivo della traduzione, tacendo affatto il nome del duca di Luynes.

La terza edizione apparve nel 1673, a cura di Renato Fédé di Château-Dun, dottore in medicina della Facoltà di Angers, che l'arricchì di una divisione delle *Meditazioni* per articoli, con sommari marginali, rinvii degli articoli alle Obbiezioni, e delle Obbiezioni alle Risposte. Ma divisioni, sommari e rinvii sono opera esclusiva del nuovo editore, non di Descartes, nè di Clerselier. Le note bibliografiche della nuova edizione sono le seguenti: *Les* | MEDITATIONS | METAPHYSIQUES | DE RENÉ DES-CARTES, | *touchant la Premiere Philosophie. | Dédiees à Messieurs | de Sorbone. | Nouvellement divisées par Articles | avec des Sommaires à costé, et avec des Renvois des Ar | ticles aux Objections, et des Objections aux Responses. | Pour en faciliter la lecture et l'intelligence. Par R. F. | Troisième Edition. | Reveuë et corrigée. | A Paris, | Chez Michel Bobin et Nicolas Le Gras, au | troisième Pilier de la Grand' Salle du Palais, à l'Esperance | et à L. couronnée. | MDCLXXIII. | Avec Privilege du Roy.*

I signori Carlo Adam e Paolo Tannery, curatori dell'edizione nazionale delle opere di Renato Descartes, inserirono in questa collezione anche la traduzione francese delle *Meditazioni.* Ma, ispirandosi giustamente al criterio di non comprendere in una raccolta delle opere di Descartes altre traduzioni dei suoi scritti, che quelle riviste ed approvate da lui, si attennero alla traduzione del 1647 (la sola, di cui Descartes ebbe conoscenza), e, di più, omettendo, perciò, le *Quinte Obbiezioni* e *Risposte,* e al loro posto inserendo l'*Avvertenza* di Descartes, quella del traduttore e la lettera di Descartes a Clerselier in replica alla *Disquisitio Metaphysica* (cfr. della citata collezione il volume IX: *Méditations et Principes, traduction française,* Paris, Cerf, 1904, *Avertis-*

sement, pp. v-x; Frontespizi delle edizioni del 1647, 1661 e 1673, pp. xi-xvi, pp. 1-245, in 4°).

Ma è evidente che noi non potevamo seguire un siffatto criterio, che ci avrebbe condotto ad offrire al lettore italiano solo una parte del volume delle *Meditazioni*, così come esso risultò definitivamente composto. Onde, nel preparare la nostra traduzione della traduzione francese, ci siamo attenuti bensì all'edizione del 1647 per tutta la parte che Descartes rivide ed approvò (*Meditazioni, Prime — Quarte Obbiezioni* e *Risposte, Seste Obbiezioni* e *Risposte*), inserendo però al loro posto, dopo le *Quarte Risposte* e prima delle *Seste Obbiezioni*, le *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, precedute dalle due *Avvertenze* di Descartes e di Clerselier, e seguite dalla *Lettera* di Descartes a Clerselier, in replica alle nuove istanze di Gassend. Alla fine del volume, le *Settime Obbiezioni* e *Risposte*.

5.

Il secolo XVII, benchè secolo di grande e soda erudizione, aveva però assai meno scrupoli del nostro in materia di filologia, e di questo difetto si risente anche la traduzione francese delle *Meditazioni*. La quale, oltre ad essere, d'ordinario, una traduzione più a senso che a parola del testo latino, spesso si trasforma in una parafrasi di esso, nè va esente da gravi inesattezze ed infedeltà. *Quid agendum*, in tal caso, per un traduttore italiano? Inserire a piè di pagina le varianti da una fedele traduzione del testo latino? Queste sarebbero sì numerose, che meglio varrebbe tradurre a dirittura dal latino. D'altra parte, ciò non si può, sia, nel caso nostro, per la legge fondamentale di questa collezione, secondo la quale i testi latini, si ristampano tal quali e non si traducono, sia perchè sarebbe un lusso inutile. Infatti, chi mai oggi leggerebbe e citerebbe una nuova traduzione dal latino di Descartes, quando da ben due secoli e mezzo è entrata a far parte della letteratura filosofica la traduzione francese, approvata e rivista — almeno in parte — dallo stesso

autore? Meglio era, pertanto, considerare la traduzione francese del duca di Luynes e di Clerselier come una nuova redazione delle *Meditazioni*, vivente di vita propria accanto al testo latino, rappresentante, di fronte a questo, una, se non sempre migliore, certo ulteriore elaborazione del pensiero di Descartes, e tradurla come un libro a sè, dando in nota solo le varianti più gravi dal testo latino. E così abbiam fatto, e crediamo di aver agito pel meglio. Ma resta ben chiaro che, come la nostra traduzione non dispensa dal ricorrere alla traduzione francese chi voglia lavorar seriamente su Descartes, così tanto quella che questa non esimono punto dal ricorrere al testo latino primitivo, donde entrambe son derivate. Per quel che riguarda le note apposte alla mia traduzione, esse son d' indole esclusivamente filolofica, esegetica e storica, nè mi è parso superfluo l'abbondare talvolta in proposito.

E qui potrei metter punto a questa prefazione, che se è riuscita un po' lunga, non è già stato per mia volontà di renderla prolissa, ma perchè tale la richiedeva la natura dell'argomento. Come tutti i libri sorti non dalla biblioteca, ma dal cuore stesso della vita, anche il *Discorso sul Metodo* e le *Meditazioni filosofiche* hanno una storia, e di questa sarebbe stato peccato che il lettore italiano non avesse avuto notizia sufficiente. Mi si permetta solo ancora di esprimere l'augurio che questa traduzione renda maggiormente noto al pubblico italiano uno dei più grandi capolavori della letteratura filosofica moderna, l'efficacia pedagogica del quale non è forse uguagliata da nessun altro libro di nessun altro filosofo, nè antico, nè recente. E tale efficacia sarà ancor maggiore, se, leggendo le *Meditazioni* e la polemica relativa, non si segua l'ordine del libro, che fu determinato da cause puramente esteriori ed accidentali, cioè dalla semplice anteriorità o posteriorità cronologica della redazione e della stampa delle obbiezioni e risposte. Queste, invece, si possono agevolmente disporre in ordine logico, in base, sia al criterio di andare dal semplice al complesso e dal facile al difficile, o dal meno difficile al più difficile, sia all' affinità, che intercede

fra alcune obbiezioni e risposte, e, riunendole in gruppi, le stacca nettamente da altre, a lor volta anch'essse affini fra loro.

Consiglieremmo, quindi, dopo il testo delle *Meditazioni*, di cominciare senz'altro dal leggere le *Settime Obbiezioni* del P. Bourdin, le quali danno occasione a Descartes, nelle sue *Risposte*, di porgere degli schiarimenti importanti sul dubbio universale e sul *cogito, ergo sum*, cioè sui fondamenti stessi della sua filosofia. In appresso, passeremmo alle *Quinte Obbiezioni* (e *Risposte*) di Gassend, condotte da un punto di vista sensualistico-materialistico, e, connesse con queste, ma da leggersi dopo, perchè più profonde e difficili, le *Terze Obbiezioni* (e *Risposte*), materialistico-nominalistiche, di Hobbes. Un gruppo a parte formerebbero le *Seconde* e *Seste Obbiezioni* (e *Risposte*), dovute alle stesse persone, cioè al circolo di teologi, filosofi, matematici e naturalisti, che s'adunava presso Mersenne, ed improntate a uno stesso modo di pensare, oscillante vagamente fra il teismo, lo scetticismo e il dogmatismo, che Descartes confuta facilmente ed efficacemente. Seguirebbero le *Prime Obbiezioni* (e *Risposte*) di Caterus, condotte dal punta di vista della Scolastica di San Tommaso e di Suarez, volgenti quasi esclusivamente sul concetto di Dio; e, dopo di esse, le *Quarte Obbiezioni* di Arnauld, da leggersi per ultime, sia perchè le più profonde e difficili di tutte, sia perchè, essendo condotte secondo il metodo e il punto di vista cartesiano, danno modo a Descartes, nelle sue *Risposte*, di spiegarsi meglio su certi punti fondamentali della sua filosofia. Lette secondo quest'ordine, le *Meditazioni* sembreranno assai più facili e dilettevoli di quanto comunemente si creda, e solo considerazioni e scrupoli d'indole bibliografica ci han trattenuto dal dare alla nostra traduzione, in cambio dell'ordine consacrato, quello proposto testè. È forse troppo esprimere il desiderio che, o nel testo latino, o nella traduzione francese, o in questa traduzione, o in altra migliore, le *Meditazioni filosofiche* siano scelte un giorno come libro di testo e di esercitazioni nei corsi di filosofia dei nostri licei e delle nostre università? Allora sì che mi

reputerei compensato riccamente delle fatiche non poche, nè lievi, eppur dolci nella memoria, durate traducendo questo libro.

Ma, per quanta diligenza vi avessi messo, non mi sarebbe stato possibile in alcun modo far opera bibliograficamente esatta (quale, se non m' inganno, e se la compiacenza del lavoro finito non mi fa considerare l'opera mia con occhio troppo benevolo, è riuscita, almeno in generale, questa traduzione), se non avessi avuto a mia disposizione l'edizione nazionale delle opere di Descartes, curata da Carlo Adam e Paolo Tannery, e degnamente chiusasi di recente con lo splendido volume: *Vita ed Opere di Descartes* di Carlo Adam. D'oggi in avanti sarà impossibile lavorare seriamente su Descartes senza aver presente quella mirabile collezione, e senza sfruttare i tesori, che a dovizia contiene. A Carlo Adam, oggi Rettore Magnifico dell' Università di Nancy, e alla memoria del compianto Paolo Tannery vada, dunque, il mio rispettoso omaggio di gratitudine, chè se nei due volumi che offro al pubblico italiano si trovi, per avventura, qualche altro merito, oltre a quello di una traduzione, per quanto mi fu possibile, esatta, di esso ben volentieri mi riconosco debitore ai due valenti letterati [1].

Napoli, ottobre del 1911.

ADRIANO TILGHER.

---

[1] In generale, però, le opere del Descartes non furono molto tradotte in Italia, essendo lette o nel testo originario (sia francese, come pel *Discorso*, sia latino, come per le altre), o nella traduzione francese. Nella *Collezione dei classici metafisici* (Pavia, 1818-26) figurano due tomi di *Opere metafisiche di Renato Cartesio volgarizzate*, ove sono compresi, fra l'altro, il *Discorso* e, non interamente, le *Meditazioni*. In questi ultimi anni la riforma dell' insegnamento filosofico avendo compreso le opere di Descartes fra i libri di testo delle scuole, si sono avute parecchie traduzioni del *Discorso* e, parzialmente, delle *Meditazioni*. Ma ancora a tutt'oggi, la sola traduzione italiana integrale delle *Meditazioni* resta la nostra.

AVVERTENZA ALLA TERZA EDIZIONE

La versione del Tilgher, uscita in una prima edizione in due volumi, insieme al *Discorso sul metodo*, fra il 1912 e il 1913, ebbe una seconda edizione nel 1928. La *Prefazione*, che anche qui si riproduce integralmente per quel che concerne le *Meditazioni*, rimase immutata (fatta eccezione per una piccola variazione alla nota a p. XXX). La traduzione fu, invece, sottoposta a revisione, senza che, tuttavia, le correzioni fossero sensibili e, in genere, felici.

L'opera del Tilgher, certo utile, giudicata, quando comparve, ' elegante e fedelissima ', ha recato un buon servigio alla cultura filosofica italiana, anche se quello che nel 1912 parve un pregio ne costituisce oggi il maggior limite: e cioè l'essere stata condotta sulla traduzione francese. Per giustificare tale criterio, si è ripetuto spesso che la versione francese, rivista da Cartesio, andrebbe considerata « un'ulteriore elaborazione del pensiero » cartesiano. A parte l' inesattezza dell'affermazione, almeno per quel che riguarda talune delle obbiezioni e risposte, un confronto accurato fra l'originale latino e il testo francese ci rende accorti che, mentre non v' è, in verità, rielaborazione alcuna dell'Autore, è evidente invece una costante tendenza dei traduttori a diluire in forma diffusa e verbosa il preciso nitore del latino. A frasi incisive, esattissime, si sostituiscono giri più ampi e dai contorni sfumati; al termine tecnico, più vocaboli approssimati. D'altra parte, mentre la revisione cartesiana appare pressochè inesistente, v' è confessa l' intenzione del Clerselier di addol-

cire certe punte polemiche. A questo va aggiunto che il Tilgher spinse la propria fedeltà fino a ricalcare il francese, indulgendo perfino a improprietà e a durezze spiacevoli.

Per questo nel ripresentare, oggi, la versione del Tilgher, ormai acquisita alla nostra cultura, ci si è preoccupati di rivederla con la massima attenzione. E, pur rispettandone scrupolosamente la struttura, si sono corretti alcuni più sgradevoli francesismi e certe arditezze grammaticali e sintattiche non sostenibili: si sono spezzati certi periodi, ma sempre attenendosi al conciso periodare del latino; si sono talora aggiunti in corsivo, tra parentesi quadre, i termini tecnici originali. Qualche rara volta si è posto rimedio all'oscurità derivante dal doppio passaggio dal latino al francese e dal francese all' italiano, ritornando al latino. Per le settime obbiezioni e risposte, cui il Tilgher aveva arbitrariamente dato un ordine suo, si è ripristinato l'originale.

Le pregevoli note storiche del Tilgher sono state tutte mantenute; si sono soppresse le pochissime e brevissime a carattere valutativo, sfocate, oggi, in un testo del genere. Se ne sono aggiunte alcune, o di richiami storici, o riproducenti l'originale latino. E queste ultime sono chiuse fra parentesi quadre.

A rivedere la traduzione e a reintegrare il testo delle settime obbiezioni e risposte ha particolarmente contribuito il dottor Francesco Adorno.

MEDITAZIONI METAFISICHE SULLA FILOSOFIA PRIMA

NELLE QUALI SON DIMOSTRATE L'ESISTENZA DI DIO E LA DISTINZIONE REALE TRA L'ANIMA E IL CORPO DELL'UOMO [1]

---

[1] [A proposito di questo titolo cfr. la lettera al Mersenne dell'11 novembre 1640 (AT, III, p. 230): « io non ho messo un titolo; il più opportuno mi sembrerebbe *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia,* poichè non tratto in particolare di Dio e dell'anima, ma in generale di tutti i princìpi primi che si possono conoscere filosofando ». Il testo primitivo fu poi *Meditationes de prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur,* corretto, nella seconda ed. lat. *in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur.* Di qui deriva il titolo della trad. francese del '47.]

AL DECANO E AI DOTTORI

DELLA SACRA FACOLTÀ TEOLOGICA DI PARIGI [1]

Signori,

la ragione che mi spinge a presentarvi quest'opera è tanto giusta, e, quando ne conoscerete il disegno, sono sicuro che ne avrete anche voi una altrettanto giusta per prenderla sotto la vostra protezione, che credo di non poter far meglio, per rendervela in certo modo raccomandabile, che dirvi in poche parole ciò che in essa mi sono proposto. Io ho sempre creduto che queste due questioni, di Dio e dell'anima, siano le più importanti fra quelle che debbono essere dimostrate dalle ragioni piuttosto della filosofia che della teologia: poichè sebbene ci basti, a noi che siamo fedeli, di credere per fede che vi è un Dio, e che l'anima umana non muore col corpo, certamente non sembra possibile poter mai convincere gl' infedeli di nessuna religione, e quasi neppure di

---

[1] Nella prima (1647) e nella seconda (1661) edizione delle *Meditazioni* si trova un avviso dal titolo « Il Libraio al Lettore », che nella terza edizione (1673) è sostituito da una nota « Al Lettore » del nuovo editore Renato Fédé. L'autore dell'avviso della 1ª e della 2ª edizione è il libraio Pietro Le Petit. Non essendo quello uno scritto di Descartes, è omesso in questa traduzione. [L'ed. lat. ha: *Sapientissimis clarissimisque viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus* RENATUS DESCARTES *S. D.* Nella lettera a Mersenne dell' 11 novembre 1641 Cartesio (AT, III, p. 238) scriveva: « Quanto alla *Lettera ai Signori della Sorbona* se ho mancato nel titolo, o se ci va qualche chiusa, o altra cerimonia, pensateci voi, vi prego. Sarà altrettanto buona di mano d'un altro ».]

nessuna virtù morale, se, innanzi tutto, non si provano loro queste due verità per mezzo della ragione naturale. E poichè si propongono sovente in questa vita ricompense più grandi per i vizi che per le virtù, poche persone preferirebbero il giusto all'utile, se non fossero trattenute dal timore di Dio, o dall'attesa di un'altra vita. E benchè sia assolutamente vero che bisogna credere che vi è un Dio perchè così è insegnato nelle Sacre Scritture, e d'altra parte che bisogna credere nelle Sacre Scritture perchè esse vengono da Dio; e questo perchè, la fede essendo un dono di Dio, quello stesso che ci dà la grazia per farci credere le altre cose, ce la può anche dare per farci credere che egli esiste: non si potrebbe tuttavia proporre ciò agli infedeli, che penserebbero che si commettesse l'errore che i logici chiamano un circolo.

Ed invero, io ho osservato che voi altri, Signori, con tutti i teologi, non asserite soltanto che l'esistenza di Dio si può provare per ragion naturale, ma anche che si arguisce dalla Sacra Scrittura che la sua conoscenza è molto più chiara di quella che si ha di parecchie cose create, e che in effetti essa è così facile, che quelli che non l'hanno sono colpevoli. Come appare chiaro da queste parole della Sapienza, capitolo 13, dove è detto che *la loro ignoranza non è perdonabile; poichè se il loro spirito è penetrato così avanti nella conoscenza delle cose del mondo, come è mai possibile che essi non ne abbiano più facilmente trovato il sovrano Signore?* Ed ai Romani, capitolo I, è detto che essi sono *inescusabili.* Ed ancora, nello stesso luogo, con queste parole: *Ciò che è conosciuto di Dio, è manifesto in essi*, sembra che noi siamo avvertiti che tutto quello che si può sapere di Dio può essere mostrato per mezzo di ragionamenti, che non bisogna cercare altrove che in noi stessi, e che il nostro spirito [1] solo è capace di fornirci. Ecco perchè ho pensato che non sarebbe fuor di proposito che io facessi vedere qui con quali mezzi ciò può farsi,

---

[1] [Il traduttore francese rende con *esprit* — e il Tilgher con *spirito* — il latino *Mens* e, talora, *intellectus*.]

e per qual via si può conoscere Dio con maggior facilità e certezza che non le cose di questo mondo.

E per ciò che riguarda l'anima, benchè parecchi abbiano creduto che non è facile conoscerne la natura, ed alcuni abbiano addirittura osato dire che le ragioni umane ci dimostravano che essa muore col corpo, e che solo la fede c' insegna il contrario, nondimeno, poichè il Concilio Laterano, tenuto sotto Leone X, nella Sessione 8, li condanna, e ordina espressamente ai filosofi cristiani di rispondere ai loro argomenti, e d' impiegare tutte le forze dello spirito per far conoscere la verità, io ho osato intraprender ciò in questo scritto. Di più, sapendo che la principale ragione per la quale parecchi miscredenti non vogliono credere che vi è un Dio, e che l'anima umana è distinta dal corpo, è che essi dicono che nessuno fin qui ha potuto dimostrare queste due cose; sebbene io non sia della loro opinione, ma, al contrario, ritenga che quasi tutte le ragioni, che sono state apportate da tanti grandi personaggi riguardo a queste due questioni, siano altrettante dimostrazioni, quando siano bene intese, e sia quasi impossibile inventarne di nuove: pure credo che non si potrebbe far nulla di più utile nella filosofia che ricercarne una volta con curiosità ed accuratezza le migliori e più solide, e disporle in un ordine così chiaro e così esatto, che sia assodato oramai per tutti che esse sono delle vere dimostrazioni. Ed infine, poichè parecchie persone — le quali sanno che io ho coltivato un certo metodo per risolvere ogni sorta di difficoltà nelle scienze; metodo, che, a dir vero, non è nuovo, non essendovi nulla di più antico della verità, ma del quale esse sanno che mi sono servito assai felicemente in altri casi — hanno desiderato ciò da me, ho pensato che era mio dovere tentare qualcosa su questo soggetto.

Ora ho lavorato con tutte le mie forze per comprendere in questo Trattato tutto quello che se ne può dire. Non già che abbia qui ammassato tutte le diverse ragioni, che si potrebbero addurre per servire di prova al nostro soggetto: poichè non ho mai creduto che ciò fosse necessario, se non

quando non ve n'è nessuna che sia certa; ma solamente ho trattato le prime e principali in una tal maniera, che oso proporle come evidentissime e certissime dimostrazioni. Ed io dirò di più che esse sono tali, che non credo vi sia via alcuna, per cui lo spirito umano ne possa mai scoprir di migliori; l'importanza della cosa infatti, e la gloria di Dio, alla quale tutto ciò si riferisce, mi costringono a parlare qui di me un po' più liberamente di quel che io sia solito. Nondimeno, per quanta certezza ed evidenza io trovi nei miei ragionamenti, non posso esser persuaso che tutti quanti siano capaci di intenderli. Ma, precisamente come nella geometria vi sono parecchi ragionamenti, lasciati da Archimede, da Apollonio, da Pappo e da parecchi altri, i quali sono ammessi da tutti come certissimi ed evidentissimi perchè non contengono nulla che, considerato separatamente, non sia facilissimo a conoscere, e non v'è luogo alcuno dove le conseguenze non quadrino e non convengano benissimo con gli antecedenti; e nondimeno, poichè sono un po' lunghi ed esigono uno spirito che si conceda loro tutto intiero, non sono compresi ed intesi che da pochissime persone: egualmente, benchè io creda che i ragionamenti di cui mi servo qui eguaglino, e addirittura sorpassino, in certezza ed evidenza, le dimostrazioni di geometria, ho paura nondimeno che non possano essere sufficientemente compresi da molti, sia perchè sono un po' lunghi e dipendenti gli uni dagli altri, sia principalmente perchè richiedono uno spirito interamente libero da tutti i pregiudizi, e che si possa facilmente distaccare dal commercio dei sensi. Ed in verità, nel mondo non se ne trovano tanti che siano adatti alle speculazioni metafisiche; non più che a quelle della geometria. E vi è inoltre questa differenza: nella geometria, ognuno essendo convinto che non vi si afferma nulla che non abbia una dimostrazione certa, quelli che non vi sono interamente versati peccano molto più spesso nell'approvare false dimostrazioni, per far credere che le intendono, che nel confutare le vere. Non è lo stesso nella filosofia, dove, credendo ciascuno che tutte le proposizioni siano problematiche, pochi

si dànno alla ricerca della verità; ed anzi molti, volendo acquistarsi fama di forti ingegni, non cercano altro che di combattere arrogantemente le verità più evidenti.

Ecco perchè, Signori, per quanta forza possano avere i miei ragionamenti, poichè essi appartengono alla filosofia, io non spero che facciano un grande effetto [1] sugli spiriti, se voi non li prendete sotto la vostra protezione. Ma la stima che tutti hanno della vostra Facoltà è così grande, ed il nome della Sorbona di tale autorità, che non soltanto in quel che riguarda la fede, dopo i sacri Concili, ma anche in quel che riguarda l'umana filosofia, non si è mai portata tanta deferenza al giudizio di nessuna altra Facoltà, credendo ognuno non esser possibile trovare altrove maggior ponderatezza e conoscenza, maggior prudenza ed integrità nel dare il proprio giudizio: perciò io non dubito, se voi vi degnate di prendervi tanta cura di questo scritto da volerlo innanzi tutto correggere (infatti, avendo coscienza, non solo della mia debolezza, ma anche della mia ignoranza, non oserei asserire che non vi siano degli errori); se in appresso vorrete aggiungervi le cose che vi mancano, compiere quelle che non sono perfette, e prendervi voi stessi la pena di dare una spiegazione più ampia a quelle che ne hanno bisogno, o almeno avvertirmene affinchè io vi lavori; ed infine, dopo che le ragioni, per mezzo delle quali io provo che vi è un Dio e che l'anima umana differisce dal corpo, saranno state condotte fino a tal punto di chiarezza e di evidenza, ed io son certo che vi si può condurle, che dovranno essere ritenute esattissime dimostrazioni, se vorrete dichiarar tutto ciò e testimoniarlo pubblicamente; io non dubito, dico, che, se ciò sarà fatto, tutti gli errori e le false opinioni, che sono mai esistiti riguardo a queste due questioni, saranno bentosto cancellati dallo spirito umano. Poichè la verità farà sì che tutti i dotti e gli uomini d' ingegno sottoscriveranno il vostro giudizio; e la vostra autorità farà sì che gli atei, i quali sono

---

[1] Il testo, veramente, in tutte e tre le edizioni porta: sforzo *(effort)*; ma è, forse, errore per: effetto *(effect)*.

di solito più arroganti che dotti e assennati, si spoglieranno del loro spirito di contraddizione, o forse sosterranno essi stessi le ragioni che vedranno accolte da tutte le persone d' ingegno come dimostrazioni, per paura che non sembri che essi non ne abbiano l' intelligenza; ed infine tutti gli altri si arrenderanno facilmente a tante testimonianze, e non vi sarà più nessuno che osi dubitare dell'esistenza di Dio e della distinzione reale e vera dell'anima umana dal corpo.

Spetta a voi adesso giudicare del frutto che deriverebbe da questa credenza, se essa fosse una volta bene stabilita, a voi che vedete i disordini che il suo dubbio produce; ma non si addice a me, qui, raccomandare ancora la causa di Dio e della Religione a quelli che ne sono sempre stati le più solide colonne.

PREFAZIONE DELL'AUTORE AL LETTORE[1]

Io ho già toccato queste due questioni di Dio e dell'anima umana nel discorso francese che diedi alle stampe nell'anno 1637, riguardo al metodo per ben condurre la propria ragione, e cercare la verità nelle scienze. Non allo scopo di trattarne allora veramente a fondo, ma solo come di sfuggita, a fine di apprendere, per mezzo del giudizio che se ne farebbe, in qual modo avrei dovuto trattarne in appresso. Esse infatti mi sono sempre sembrate di tale importanza, che giudicai ben fatto parlarne più di una volta; ed il cammino che io percorro per spiegarle è così poco battuto, e così lontano dalla via ordinaria, che non ho creduto che fosse utile mostrarlo in francese, ed in un discorso che potesse essere letto da tutti, per paura che gli spiriti deboli credessero che fosse loro permesso di tentar questa via.

Ora, avendo pregato in quel discorso sul metodo tutti quelli che avessero trovato nei miei scritti qualcosa degna di censura di farmi il favore di avvertirmene, non mi si è nulla obbiettato di notevole se non due cose, su ciò che avevo detto riguardo a queste due questioni: alle quali obbiezioni voglio rispondere qui in poche parole, prima d'intraprendere la loro spiegazione più esatta.

La prima è che, dal fatto che lo spirito umano, riflettendo su sè stesso, conosce di non essere altro che una cosa

---

[1] La traduzione francese della *Praefatio* di Descartes manca nella prima edizione.

che pensa, non segue che la sua natura o la sua essenza sia solamente il pensare, in guisa tale che questa parola *solamente* escluda tutte le altre cose di cui si potrebbe forse anche dire che appartengono alla natura dell'anima.

Alla quale obbiezione io rispondo che, in quel luogo, non era mia intenzione di escluderle secondo l'ordine della verità della cosa (della quale non trattavo allora), ma solo secondo l'ordine del mio pensiero. Così che il mio sentimento era, che io non conoscevo nulla che sapessi appartenere alla mia essenza, se non che ero una cosa che pensa, o una cosa che ha in sè la facoltà di pensare. Ora farò vedere qui appresso come, dal fatto che io non conosco null'altro che appartenga alla mia essenza, segue che non vi è neppure niente altro che in effetti le appartenga.

La seconda obbiezione è che, dal fatto che io ho in me l'idea di una cosa più perfetta di quel che io sia, non segue punto che questa idea sia più perfetta di me, e molto meno che quello che è rappresentato da questa idea esista.

Ma io rispondo che in questa parola *Idea* v'è qui dell'equivoco. Poichè, o essa può esser presa materialmente come una operazione del mio intelletto, ed in questo senso non si può dire che essa sia più perfetta di me; o essa può essere presa oggettivamente [1] per la cosa che è rappresentata da quell'operazione, la quale, benchè non si supponga che esista fuori del mio intelletto, può nondimeno essere più perfetta di me, secondo la sua essenza. Ora, nel séguito di questo trattato farò vedere più ampiamente come, da

---

[1] Sarà bene ricordare che per Descartes, come anche per Spinoza, le parole *soggetto* ed *oggetto* ed i loro composti conservano il senso tradizionale, che fu loro dato dai Latini, specialmente da Boezio nel suo libro intorno alle categorie, e dai filosofi medioevali, e che è precisamente opposto a quello in uso nella filosofia moderna. Fino a quasi tutto il secolo XVIII, infatti, *soggetto* indicò ciò che è reale, ed *oggetto* ciò che è pensato. [Cfr. la distinzione cartesiana con la def. di San Tommaso, *Sum. theol.*, I, q. 15, a. 1: *Per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest; vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.*]

ciò solo che ho in me l'idea di una cosa più perfetta di me, segua che questa cosa veramente esiste.

Di più, ho visto anche due altri scritti abbastanza ampi su questa materia, ma che non combattevano tanto le mie ragioni, quanto le mie conclusioni, e ciò con argomenti tratti dai luoghi comuni degli atei. Ma poichè questa sorta d'argomenti non possono fare nessuna impressione sullo spirito di quelli che intenderanno bene le mie ragioni, e poichè i giudizi di parecchie persone sono così deboli e così poco ragionevoli che si lasciano molto più spesso convincere dalle prime opinioni, per quanto false e lontane dalla ragione possano essere, che da una confutazione solida e vera, ma sentita solo in appresso, non voglio rispondere qui, per paura di essere innanzi tutto obbligato a riportare certe obbiezioni.

Dirò solamente in generale che tutto quel che dicono gli atei per impugnare l'esistenza di Dio dipende sempre, o dal fingere in Dio affezioni umane, o dall'aver attribuito ai nostri spiriti tanta forza e saggezza da farci presumere di determinare e comprendere ciò che Dio può e deve fare; di guisa che tutto quello che essi dicono non ci darà nessuna difficoltà, purchè soltanto ci ricordiamo che dobbiamo considerare i nostri spiriti come cose finite e limitate, e Dio come un essere infinito e incomprensibile.

Ora, dopo aver in certo modo conosciuto i giudizi degli uomini, io affronto da capo le questioni di Dio e dell'anima umana, e insieme prendo a gettare le fondamenta della filosofia prima; ma senza attendere lode alcuna dal volgo, nè sperare che il mio libro sia letto da molti. Al contrario, io non consiglierò mai a nessuno di leggerlo, se non a quelli che vorranno con me meditare seriamente, e che potranno staccare il loro spirito dal commercio dei sensi, e liberarlo interamente da ogni sorta di pregiudizi; e questi io so anche troppo che sono in piccolissimo numero. Ma per quelli che, senza curarsi molto dell'ordine e del legame dei miei ragionamenti, si divertiranno a cavillare su ognuna delle parti, come fanno parecchi, quelli, dico, non trarranno gran profitto dalla lettura di questo trattato. E benchè forse possano

trovare occasione di fare delle osservazioncelle minute in parecchi punti, a gran pena potranno obbiettare qualcosa di urgente, o che sia degno di risposta.

E poichè io non prometto agli altri di soddisfarli a prima vista, e non presumo tanto di me da credere di poter prevedere tutto quel che potrà presentare delle difficoltà a ciascuno, esporrò dapprima in queste Meditazioni gli stessi pensieri, pei quali son convinto di essere pervenuto ad una certa ed evidente conoscenza della verità, a fine di vedere se, per mezzo delle stesse ragioni che mi hanno persuaso, potrò anche persuaderne degli altri. Dopo, risponderò alle obbiezioni che mi sono state fatte da persone d' ingegno e di dottrina, a cui ho inviato le mie Meditazioni in esame prima di metterle in istampa; essi infatti me ne hanno mosse in sì gran numero, e di così differenti, che oso bene ripromettermi che sarà difficile ad altri di proporne di importanti che non siano state già toccate.

Ecco perchè supplico quelli che desidereranno leggere queste Meditazioni di non formarsene alcun giudizio, senza prima essersi data la pena di leggere tutte quelle obbiezioni e le risposte che vi ho fatte.

RIASSUNTO

DELLE SEI MEDITAZIONI CHE SEGUONO[1]

Nella prima, espongo le ragioni per le quali possiamo dubitare generalmente di tutte le cose, e particolarmente delle cose materiali, almeno fino a che non avremo altri fondamenti nelle scienze, che quelli che abbiamo avuti fin qui. Ora, l'utilità di un dubbio così generale, benchè non appaia manifesta a prima vista, tuttavia è grandissima in questo, che quel dubbio ci libera da ogni sorta di pregiudizi, e ci prepara un cammino facilissimo per assuefare il nostro spirito a distaccarsi dai sensi; ed infine, grazie ad esso, non potremo più avere alcun altro dubbio su quel che scopriremo in appresso esser vero.

Nella seconda, lo spirito che, usando della sua propria libertà, suppone che tutte le cose, della cui esistenza è possibile anche il minimo dubbio, non esistano, riconosce essere assolutamente impossibile che, frattanto, non esista egli stesso. Ed anche ciò è di una grandissima utilità, poichè per questo mezzo egli distingue facilmente le cose che ap-

---

[1] Il *Riassunto* manca nella terza edizione, dove è sostituito da una *Tavola degli Articoli delle Meditazioni Metafisiche*, dovuta al nuovo editore Renato Fédé. [Nell'ed. originale precede un *Index*: segue la *Synopsis sex sequentium meditationum*. Sulla sua composizione cfr. la lettera al Mersenne del 24 dic. 1640 (AT, III, p. 262): «vi invierò, credo, fra una settimana un riassunto dei punti principali in cui parlo di Dio e dell'anima, che potrà essere stampato prima delle meditazioni, perchè si veda dove sono. Temo che, altrimenti, molti si disgustino di non trovare nello stesso luogo tutto quello che cercano».]

partengono a lui, cioè alla natura intellettuale, e quelle che appartengono al corpo. Ma poichè può accadere che alcuni attendano da me in quel luogo delle ragioni per provare l' immortalità dell'anima, io credo doverli adesso avvertire che, avendo cercato di non scrivere niente in questo trattato, di cui non avessi delle dimostrazioni esattissime, mi sono visto obbligato a seguire un ordine simile a quello di cui si servono i geometri, e cioè a premettere tutte le cose, dalle quali dipende la proposizione che si cerca, prima di concluder qualcosa.

Ora, la prima e principale cosa che si richiede per conoscere l' immortalità dell'anima, è di formarne un concetto chiaro e lucido, e interamente distinto da tutti i concetti che si possono avere del corpo: il che è stato fatto in quel luogo. È richiesto, oltre ciò, di sapere che tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente sono vere, secondo che noi le concepiamo: e questo non ha potuto essere provato prima della quarta Meditazione. Di più, bisogna avere un concetto distinto della natura corporea, il quale si forma in parte nella seconda, in parte nella quinta e sesta Meditazione. Ed infine si deve concludere da tutto ciò, che le cose che concepiamo chiaramente e distintamente come sostanze differenti, quali lo spirito e il corpo, sono in effetto delle sostanze diverse, e realmente distinte le une dalle altre: e questo si conclude nella sesta Meditazione. Ed in questa stessa Meditazione ciò si conferma anche per il fatto che noi non concepiamo nessun corpo se non come divisibile, mentre lo spirito, o l'anima dell'uomo, non si può concepire che come indivisibile: ed in effetti non possiamo concepire la metà di nessun'anima, come invece possiamo fare del più piccolo di tutti i corpi, sì che le loro nature non sono solamente riconosciute come diverse, ma anche, in certo modo, come contrarie. Ora è necessario si sappia che io non mi sono impegnato a dirne di più nel presente trattato, sia perchè ciò basta a mostrare chiaramente che dalla corruzione del corpo non segue la morte dell'anima, e così a dare agli uomini la speranza di una

seconda vita dopo la morte; sia anche perchè le premesse. dalle quali si può conchiudere l'immortalità dell'anima, dipendono dalla spiegazione di tutta la fisica. In primo luogo, per sapere che generalmente tutte le sostanze, cioè tutte le cose che non possono esistere senza essere create da Dio, sono di lor natura incorruttibili, e non possono mai cessare di essere, se non sono ridotte a niente da quello stesso Dio, che voglia negare lor il suo concorso ordinario. Ed in séguito, affinchè si noti che il corpo, preso in generale, è una sostanza, e per questa ragione anch'esso non perisce; ma che il corpo umano, in quanto differisce dagli altri corpi, non è formato e composto che da una configurazione di membra e di altri simili accidenti, e l'anima umana, al contrario, non è composta di nessun accidente, ma è una pura sostanza. Poichè, sebbene tutti i suoi accidenti si cangino, e, per esempio, essa concepisca certe cose, ne voglia altre, ne senta altre ecc. è sempre tuttavia la medesima anima: mentre il corpo umano non è più lo stesso, per ciò solo che la figura di alcune delle sue parti si trova cambiata. Dal che segue che il corpo umano può facilmente perire, ma che lo spirito, o l'anima dell'uomo (cose che io non distinguo), è immortale di sua natura.

Nella terza Meditazione, mi sembra di avere spiegato abbastanza lungamente il principale argomento di cui mi servo per provare l'esistenza di Dio. Tuttavia, affinchè lo spirito del lettore si potesse più facilmente astrarre dai sensi, non ho voluto servirmi in quel luogo di nessuna comparazione tratta dalle cose corporee, sì che forse vi sono rimaste molte oscurità, le quali, come spero, saranno interamente spiegate nelle risposte da me fatte alle obbiezioni, che poi mi sono state proposte. Così, per esempio, è assai difficile intendere come l'idea di un essere sovranamente perfetto, la quale si trova in noi, contenga tanta realtà oggettiva, cioè partecipi per rappresentazione a tanti gradi di essere e di perfezione da dover necessariamente venire da una causa sovranamente perfetta. Ma io l'ho spiegato in quelle risposte con la comparazione di una mac-

china assai ingegnosa, l' idea della quale si trovi nello spirito di qualche operaio; poichè, come l'artificio oggettivo di questa idea deve avere qualche causa, e cioè la scienza dell'operaio o di qualche altro dal quale egli l'abbia appresa, è egualmente impossibile che l' idea di Dio, che è in noi, non abbia per causa Dio stesso.

Nella quarta, è provato che le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente sono tutte vere; ed insieme è spiegato in che consista la ragione dell'errore o falsità: ciò che deve necessariamente essere saputo, tanto per confermare le verità precedenti, quanto per meglio intendere quelle che seguono. Ma tuttavia è d'uopo notare che in quel luogo io non tratto in niun modo del peccato, e cioè dell'errore che si commette nella ricerca del bene e del male, ma solo di quello che si produce nel giudizio e nel discernimento del vero e del falso; e che non intendo parlare delle cose che appartengono alla fede, o alla condotta della vita, ma solo di quelle che riguardano le verità speculative, conosciute con l'aiuto del solo lume naturale [1].

Nella quinta, oltre ad essere spiegata la natura corporea presa in generale, l'esistenza di Dio è ancora dimostrata da nuove ragioni, nelle quali tuttavia si possono trovare alcune difficoltà, che saranno risolte nelle risposte alle obbiezioni che mi sono state fatte; e così si scopre in qual modo è vero che la certezza stessa delle dimostrazioni geometriche dipende dalla conoscenza di un Dio.

Infine, nella sesta, distinguo l'azione dell' intelletto da quella dell' immaginazione e descrivo i caratteri di questa distinzione. Mostro che l'anima dell'uomo è realmente distinta dal corpo, e tuttavia gli è così strettamente congiunta ed unita, che quasi compone una sola cosa con lui. Tutti gli errori che procedono dai sensi sono esposti, con i mezzi di evitarli. Ed infine porto tutte le ragioni, dalle quali si

---

[1] [Nell'ed. orig. l'ultimo periodo è fra parentesi per espressa volontà di Cartesio, che mandò l'aggiunta al Mersenne il 18 marzo 1641 (AT, III, p. 334), pregandolo di mettere le parentesi, *afin qu'on voie qu' ils ont été ajoutés.*]

può concludere l'esistenza delle cose materiali: non che io le giudichi molto utili per provare ciò che esse provano, cioè che vi è un mondo, che gli uomini hanno dei corpi, ed altre cose simili, che non sono mai state messe in dubbio da nessun uomo di buon senso; ma perchè considerandole da vicino, si viene a conoscere che esse non sono così ferme, nè così evidenti come quelle che ci conducono alla conoscenza di Dio e della nostra anima; di guisa che queste sono le più certe e le più evidenti che possano cadere sotto la conoscenza dello spirito umano. Ed è tutto quello che ho voluto provare in queste sei meditazioni, il che è causa che io ometta qui molte altre questioni, di cui ho anche parlato occasionalmente in questo trattato [1].

---

[1] [Nella lettera al Mersenne del 31 dic. 1640, con cui accompagna l'invio della *Synopsis*, Cartesio cita alcune frasi che non si trovano nella redazione a stampa.]

PRIMA MEDITAZIONE

DELLE COSE CHE SI POSSONO REVOCARE IN DUBBIO [1]

Già da qualche tempo mi sono accorto che, fin dai miei primi anni, avevo accolto come vere una quantità di false opinioni, onde ciò che in appresso ho fondato sopra princìpi così mal sicuri, non poteva essere che assai dubbio ed incerto; di guisa che m'era d'uopo prendere seriamente una volta in vita mia a disfarmi di tutte le opinioni ricevute fino allora in mia credenza, per cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta, se volevo stabilire qualche cosa di fermo e di durevole nelle scienze. Ma poichè quest'impresa mi sembrava grandissima, ho atteso di aver raggiunto un'età così matura, che non potessi sperarne dopo di essa un'altra più adatta; il che mi ha fatto rimandare così a lungo, che, ormai, crederei di commettere un errore, se impiegassi ancora a deliberare il tempo che mi resta per agire.

Ora, dunque, che il mio spirito è libero da ogni cura, e che mi son procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni. E non sarà necessario, per arrivare a questo, provare che esse sono tutte false, della qual cosa, forse, non verrei mai a capo; ma in quanto la ragione mi persuade già che io non debbo

---

[1] [Sulla forma latina di questo titolo, se andasse meglio *in dubium ponere*, o *revocare*, cfr. AT, III, p. 262 sgg.]

meno accuratamente trattenermi dal prestar fede alle cose che non sono interamente certe e indubitabili, che a quelle le quali ci appaiono manifestamente false, il menomo motivo di dubbio che troverò basterà per farmele tutte rifiutare. E perciò non v'è bisogno che io le esamini ognuna in particolare, il che richiederebbe un lavoro infinito; ma, poichè la ruina delle fondamenta trascina necessariamente con sè il resto dell'edificio, io attaccherò dapprima i princìpi sui quali tutte le mie antiche opinioni erano poggiate.

Tutto ciò che ho ammesso fino ad ora come il sapere più vero e sicuro, l'ho appreso dai sensi, o per mezzo dei sensi: ora, ho qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno una volta ingannati.

Ma, benchè i sensi c'ingannino qualche volta, riguardo alle cose molto minute e molto lontane, se ne incontrano forse molte altre, delle quali non si può ragionevolmente dubitare, benchè noi le conosciamo per mezzo loro: per esempio, che io son qui, seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con questa carta fra le mani; ed altre cose di questa natura. E come potrei io negare che queste mani e questo corpo sono miei? a meno che, forse, non mi paragoni a quegl'insensati, il cervello dei quali è talmente turbato ed offuscato dei neri vapori della bile, che asseriscono costantemente di essere dei re, mentre sono dei pezzenti; di essere vestiti d'oro e di porpora, mentre son nudi affatto; o s'immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. Ma costoro son pazzi; ed io non sarei da meno, se mi regolassi sul loro esempio.

Tuttavia debbo qui considerare che sono uomo, e che per conseguenza, ho l'abitudine di dormire e di rappresentarmi nei sogni le stesse cose, e alcune volte delle meno verosimili ancora, che quegl'insensati quando vegliano. Quante volte m'è accaduto di sognare, la notte, che io ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benchè stessi spogliato dentro il mio letto? È vero che ora mi sembra che non è con occhi addormentati che io guardo questa carta,

che questa testa che io muovo non è punto assopita, che consapevolmente di deliberato proposito io stendo questa mano e la sento: ciò che accade nel sonno non sembra certo chiaro e distinto come tutto questo. Ma, pensandoci accuratamente, mi ricordo d'essere stato spesso ingannato, mentre dormivo, da simili illusioni. E arrestandomi su questo pensiero, vedo così manifestamente che non vi sono indizi concludenti, nè segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno, che ne sono tutto stupito; ed il mio stupore è tale da esser quasi capace di persuadermi che io dormo.

Supponiamo, dunque, ora, che noi siamo addormentati, e che tutte queste particolarità, cioè che apriamo gli occhi, moviamo la testa, stendiamo le mani, e simili, non siano se non delle false illusioni; e pensiamo che forse le nostre mani e tutto il nostro corpo non siano quali noi li vediamo. Tuttavia bisogna almeno confessare che le cose, le quali ci sono rappresentate nel sonno, sono come dei quadri e delle pitture, che non possono essere formate se non a somiglianza di qualche cosa di reale e di vero; e che così, almeno, queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e tutto il resto del corpo, non sono cose immaginarie, ma vere ed esistenti. E, a dir vero, gli stessi pittori, anche quando si sforzano con il maggior artificio di rappresentare Sirene e Satiri in forme bizzarre e straordinarie, non possono tuttavia attribuire loro forme e nature interamente nuove, ma fanno soltanto una certa mescolanza e composizione delle membra di diversi animali; ovvero, se per avventura la loro immaginazione è abbastanza stravagante da inventare qualche cosa di così nuovo, che mai noi non abbiamo visto niente di simile, in modo tale che la loro opera ci rappresenti una cosa puramente finta ed assolutamente falsa, certo almeno i colori di cui la compongono debbono, essi, essere veri.

E per la stessa ragione, benchè queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e simili, possano essere immaginarie, bisogna tuttavia confessare che vi sono cose ancora più semplici e più universali, le quali sono vere ed

esistenti; dalla mescolanza delle quali, nè più nè meno che dalla mescolanza di alcuni colori veri, tutte queste immagini delle cose, che risiedono nel nostro pensiero, siano esse vere e reali, siano finte e fantastiche, sono formate. Di questo genere di cose è la natura corporea in generale e la sua estensione; e così pure la figura delle cose estese, la loro quantità o grandezza, e il loro numero; come anche il luogo dove esse sono, il tempo che misura la loro durata, e simili.

Per questo, forse, noi non concluderemo male, se diremo che la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre scienze, che dipendono dalla considerazione delle cose composte, sono assai dubbie ed incerte; ma che l'aritmetica, la geometria e le altre scienze di questo tipo, le quali non trattano se non di cose semplicissime e generalissime, senza darsi troppo pensiero se esistano o meno in natura, contengono qualche cosa di certo e d' indubitabile. Perchè, sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti insieme formeranno sempre il numero cinque, ed il quadrato non avrà mai più di quattro lati; e non sembra possibile che delle verità così manifeste possano essere sospettate di falsità o d' incertezza.

Tuttavia è da lungo tempo che ho nel mio spirito una certa opinione, secondo la quale vi è un Dio che può tutto, e da cui io sono stato creato e prodotto così come sono. Ora, chi può assicurarmi che questo Dio non abbia fatto in modo che non vi sia niuna terra, niun cielo, niun corpo esteso, niuna figura, niuna grandezza, niun luogo, e che, tuttavia, io senta tutte queste cose, e tutto ciò mi sembri esistere non diversamente da come lo vedo? Ed inoltre, come io giudico qualche volta che gli altri s' ingannino anche nelle cose che credono di sapere con la maggior certezza, può essere che Egli abbia voluto che io m' inganni tutte le volte che fo l'addizione di due e di tre, o che enumero i lati di un quadrato, o che giudico di qualche altra cosa ancora più facile, se può immaginarsi cosa più facile di questa. Ma forse Dio non ha voluto che io fossi ingannato in tal guisa, perchè di lui si dice che è sovranamente buono. Tuttavia, se repugna alla sua bontà l'avermi fatto tale che io

m' inganni sempre, sembrerebbe esserle contrario anche il permettere che io m' inganni qualche volta; e tuttavia io non posso mettere in dubbio che egli lo permetta.

Vi saranno forse qui delle persone, che preferirebbero negare l'esistenza di un Dio così potente, piuttosto che credere incerte tutte le altre cose. Ma per adesso non resistiamo loro, e supponiamo, in loro favore, che tutto ciò che è detto qui di Dio sia una favola. Tuttavia, in qualunque maniera essi suppongano che io sia pervenuto allo stato e all'essere che possiedo, sia che l'attribuiscano a qualche destino o fatalità, sia che lo riferiscano al caso, sia che sostengano che ciò accade per un continuo concatenamento e legame delle cose, è certo che, poichè errare ed ingannarsi è una specie d' imperfezione, quanto meno potente sarà l'autore che essi attribuiranno alla mia origine, tanto più probabile sarà che io sia talmente imperfetto da ingannarmi sempre. Alle quali ragioni io non ho certo nulla da rispondere, ma sono costretto a confessare che, di tutte le opinioni che avevo altra volta accolte come vere, non ve n' è una della quale non possa ora dubitare, non già per inconsideratezza o leggerezza, ma per ragioni fortissime e maturamente considerate: di guisa che è necessario che io arresti e sospenda oramai il mio giudizio su questi pensieri, e che non dia loro più credito di quel che darei a cose, che mi paressero evidentemente false, se desidero di trovare alcunchè di costante e di sicuro nelle scienze.

Ma non basta aver fatto queste osservazioni, bisogna che io prenda anche cura di ricordarmene; perchè quelle antiche e ordinarie opinioni mi ritornano ancora spesso nel pensiero, poichè il lungo e familiare uso dà loro il diritto di occupare il mio spirito contro il mio volere, e di rendersi quasi padrone della mia credenza. Ed io non mi disabituerò mai di aderire loro e di aver confidenza in esse, finchè le considererò quali sono in effetti, cioè in qualche modo dubbie, come testè ho mostrato, e tuttavia probabilissime, di guisa che si ha molto più ragione di credervi che di negarle. Ecco perchè io penso di farne un uso più prudente, se, prendendo un

partito contrario, impiego tutte le mie cure ad ingannare me stesso, fingendo che tutti questi pensieri siano falsi e immaginari; finchè, avendo talmente posto in equilibrio i miei pregiudizi, che essi non possano fare inclinare il mio parere più da un lato che da un altro, il mio giudizio non sia più oramai dominato da cattivi usi e distolto dal retto cammino che può condurlo alla conoscenza della verità. Io sono sicuro, infatti, che non può esserci pericolo nè errore in questa via, e che non saprei oggi conceder troppo alla mia diffidenza, poichè ora non si tratta d'agire, ma solo di meditare e di conoscere.

Io supporrò, dunque, che vi sia, non già un vero Dio, che è fonte sovrana di verità, ma un certo cattivo genio [*genium aliquem malignum*], non meno astuto e ingannatore che possente, che abbia impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi. Io penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esterne che vediamo, non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Considererò me stesso come privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente di aver tutte queste cose. Io resterò ostinatamente attaccato a questo pensiero; se, con questo mezzo, non è in mio potere di pervenire alla conoscenza di verità alcuna, almeno è in mio potere di sospendere il mio giudizio. Ecco perchè baderò accuratamente a non accogliere alcuna falsità, e preparerò così bene il mio spirito a tutte le astuzie di questo grande ingannatore, che, per potente ed astuto ch'egli sia, non mi potrà mai imporre nulla.

Ma questo disegno è penoso e laborioso, ed una certa pigrizia mi riporta insensibilmente nel corso della mia vita ordinaria. E a quel modo che uno schiavo, il quale godeva in sogno d'una libertà immaginaria, quando comincia a sospettare che la sua libertà non è che un sogno, teme d'essere risvegliato, e cospira con quelle illusioni piacevoli, per esserne più lungamente ingannato, così io ricado insensibilmente da me stesso nelle mie antiche opinioni, ed ho paura

di risvegliarmi da quest'assopimento, per tema che le veglie laboriose che succederebbero alla tranquillità di questo riposo, invece di portarmi qualche luce e qualche rischiaramento nella conoscenza della verità, non abbiano ad essere insufficienti per illuminare le tenebre delle difficoltà che sono state agitate testè.

SECONDA MEDITAZIONE

DELLA NATURA DELLO SPIRITO UMANO E CHE QUESTO È PIÙ FACILE A CONOSCERSI CHE IL CORPO

La meditazione che feci ieri m'ha riempito lo spirito di tanti dubbi, che, oramai, non è più in mio potere dimenticarli. E tuttavia non vedo in qual maniera potrò risolverli; come se tutt'a un tratto fossi caduto in un'acqua profondissima, sono talmente sorpreso, che non posso nè poggiare i piedi sul fondo, nè nuotare per sostenermi alla superficie. Nondimeno io mi sforzerò, e seguirò da capo la stessa via in cui ero entrato ieri, allontanandomi da tutto quello in cui potrò immaginare il menomo dubbio, proprio come farei se lo riconoscessi assolutamente falso; e continuerò sempre per questo cammino, fino a che non abbia incontrato qualche cosa di certo, o almeno, se altro non m'è possibile, fino a che abbia appreso con tutta certezza che al mondo non v'è nulla di certo.

Archimede, per togliere il globo terrestre dal suo posto e trasportarlo altrove, domandava un sol punto fisso ed immobile. Così io avrò diritto di concepire alte speranze, se sarò abbastanza fortunato da trovare solo una cosa, che sia certa e indubitabile.

Io suppongo, dunque, che tutte le cose che vedo siano false; mi pongo bene in mente che nulla c'è mai stato di tutto ciò che la mia memoria, riempita di menzogne, mi

rappresenta; penso di non aver senso alcuno; credo che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento ed il luogo non siano che finzioni del mio spirito [*chimerae*]. Che cosa, dunque, potrà essere reputato vero? Forse niente altro, se non che non v'è nulla al mondo di certo.

Ma che ne so io se non vi sia qualche altra cosa, oltre quelle che testè ho giudicato incerte, della quale non si possa avere il menomo dubbio? Non v'è forse qualche Dio, o qualche altra potenza, che mi mette nello spirito questi pensieri? Ciò non è necessario, perchè forse io sono capace di produrli da me. Ed io stesso, almeno, sono forse qualche cosa? Ma ho già negato di avere alcun senso ed alcun corpo. Esito, tuttavia; che cosa, infatti, segue di là? Sono io talmente dipendente dal corpo e dai sensi, da non poter esistere senza di essi? Ma mi sono convinto che non vi era proprio niente nel mondo, che non vi era nè cielo, nè terra, nè spiriti, nè corpi; non mi sono, dunque, io, in pari tempo, persuaso che non esistevo? No, certo; io esistevo senza dubbio, se mi sono convinto di qualcosa, o se solamente ho pensato qualcosa. Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo, che impiega ogni suo sforzo nell'ingannarmi sempre. Non v'è dunque dubbio che io esisto, s'egli m'inganna; e m'inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa. Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato tutto, bisogna infine concludere, e tener fermo, che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito.

Ma io non conosco ancora abbastanza chiaramente ciò che sono, io che son certo di essere; di guisa che, oramai, bisogna che badi con la massima accuratezza a non prendere imprudentemente qualche altra cosa per me, e così a non ingannarmi in questa conoscenza che io sostengo essere più certa e più evidente di tutte quelle che ho avuto per lo innanzi.

Ecco perchè io considererò da capo ciò che credevo che

esistesse prima che entrassi in questi ultimi pensieri; e dalle mie antiche opinioni toglierò tutto quel che può essere combattuto con le ragioni da me sopra allegate, sì che resti solo ciò che è intieramente indubitabile. Che cosa, dunque, ho io creduto dapprima di essere? Senza difficoltà, ho pensato di essere un uomo. Ma che cosa è un uomo? Dirò che è un animale ragionevole? No di certo: perchè bisognerebbe, dopo, ricercare che cosa è animale, e che cosa è ragionevole, e così, da una sola questione, cadremmo insensibilmente in un' infinità di altre più difficili ed avviluppate, ed io non vorrei abusare del poco tempo ed agio che mi resta, impiegandolo a sbrogliare simili sottigliezze. Ma mi arresterò piuttosto a considerare qui i pensieri, che nascevan prima da sè stessi nel mio spirito, e che non mi erano ispirati che dalla mia sola natura, quando mi consacravo alla considerazione del mio essere. Io mi consideravo dapprima come avente un viso, delle mani, delle braccia, e tutta questa macchina composta d'ossa e di carne, così come essa appare in un cadavere: macchina che io designavo con il nome di corpo. Io consideravo, oltre a ciò, che mi nutrivo, che camminavo, che sentivo e che pensavo: e riportavo tutte queste azioni all'anima; ma non mi fermavo a pensare che cosa fosse quest'anima, oppure, se mi ci fermavo, immaginavo che essa fosse qualcosa di estremamente rado e sottile, come un vento, una fiamma, o un'aria delicatissima, insinuata e diffusa nelle parti più grossolane di me. Per ciò che riguardava il corpo, non dubitavo per nulla della sua natura; perchè pensavo di conoscerla molto distintamente, e, se avessi voluto spiegarla secondo le nozioni che ne avevo, l'avrei descritta in questa maniera: per corpo intendo tutto ciò che può esser determinato in qualche figura; che può essere compreso in qualche luogo, e riempire uno spazio in maniera tale, che ogni altro corpo ne sia escluso; che può essere sentito o col tatto, o con la vista, o con l'udito, o col gusto, o con l'odorato; che può essere mosso in più maniere, non da sè stesso, ma da qualcosa di estraneo, da cui sia toccato e di cui riceva l' impressione. Poichè non credevo in alcun modo che si do-

vesse attribuire alla natura corporea il privilegio d'avere in sè la potenza di muoversi, di sentire e di pensare; al contrario, mi stupivo piuttosto di vedere che simili facoltà si trovassero in certi corpi.

Ma io, chi sono io, ora che suppongo che vi è qualcuno, che è estremamente potente e, se oso dirlo, malizioso e astuto, che impiega tutte le sue forze e tutta la sua abilità ad ingannarmi? Posso io esser sicuro di avere la più piccola di tutte le cose, che sopra ho attribuito alla natura corporea? Io mi fermo a pensarvi con attenzione, percorro e ripercorro tutte queste cose nel mio spirito, e non ne incontro alcuna, che possa dire essere in me. Non v' è bisogno che mi fermi ad enumerarle. Passiamo, dunque, agli attributi dell'anima, e vediamo se ve ne sono alcuni, che siano in me. I primi sono di nutrirmi e camminare; ma se è vero che io non ho corpo, è vero anche che non posso camminare nè nutrirmi. Un altro attributo è il sentire; ma, egualmente, non si può sentire senza il corpo: senza contare che ho creduto talvolta di sentire parecchie cose durante il sonno, che al mio risveglio ho riconosciuto non aver sentito di fatto. Un altro è il pensare; ed io trovo qui che il pensiero è attributo che m'appartiene: esso solo non può essere distaccato da me. *Io sono, io esisto*: questo è certo; ma per quanto tempo? Invero, per tanto tempo per quanto penso; perchè forse mi potrebbe accadere, se cessassi di pensare, di cessare in pari tempo d'essere o d'esistere. Io non ammetto adesso nulla che non sia necessariamente vero: io non sono, dunque, per parlar con precisione, se non una cosa che pensa, e cioè uno spirito, un intelletto o una ragione, i quali sono termini il cui significato m'era per lo innanzi ignoto. Ora, io sono una cosa vera, e veramente esistente; ma quale cosa? L'ho detto: una cosa che pensa. E che altro? Ecciterò ancora la mia immaginazione per ricercare se non sia qualcosa di più. Io non sono quest'unione di membra che si chiama il corpo umano; io non sono un'aria sottile e penetrante, diffusa in tutte queste membra; io non sono un vento, un soffio, un vapore, e nulla di tutto ciò che posso

fingere e immaginare, poichè ho supposto che tutto ciò non fosse niente; eppure, senza cambiare questa supposizione, io continuo ad essere certo che sono qualcosa.

Ma egualmente può accadere che queste stesse cose, che io suppongo non esistere, poichè mi sono sconosciute, non siano di fatto differenti da quel me, che io conosco. Io non ne so niente; per ora non discuto di ciò; io non posso dare il mio giudizio che sulle cose che mi son note: io ho riconosciuto di esistere, e ricerco chi sono io, io che ho riconosciuto di esistere. Ora è certissimo che questa nozione e conoscenza di me stesso, così precisamente presa, non dipende dalle cose, l'esistenza delle quali non mi è ancora nota, nè, per conseguenza, ed a più forte ragione, da alcuna di quelle che sono finte ed inventate dall' immaginazione. Ed anche questi termini di fingere ed immaginare mi avvertono del mio errore: io fingerei in effetti, se immaginassi di essere qualcosa, poichè immaginare non è se non contemplare la figura o l' immagine d'una cosa corporea. Ora io so con certezza di esistere, e, a un tempo, che tutte quelle immagini, ed in generale tutte le cose che si riferiscono alla natura del corpo, possono non essere altro che sogni o chimere. In conseguenza di che, vedo chiaramente che avrei tanto poco ragione dicendo: — io ecciterò la mia immaginazione per conoscere più distintamente chi sono —, che se dicesssi: — io sono adesso sveglio, e percepisco qualcosa di reale e di vero; ma, poichè non la percepisco ancora abbastanza nettamente, m'addormenterò a bella posta, affinchè i miei sogni mi rappresentino quella stessa cosa con maggior verità ed evidenza. E così riconosco con certezza, che nulla di tutto ciò che posso comprendere per mezzo dell' immaginazione appartiene a quella conoscenza che ho di me stesso, e che è necessario richiamare e distogliere il proprio spirito da questa maniera di concepire, affinchè possa esso stesso riconoscere con la massima distinzione la sua natura.

Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos' è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che con-

cepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Certo non è poco, se tutte queste cose appartengono alla mia natura. Ma perchè non vi apparterrebbero esse? Non sono io ancora quel medesimo, che dubito quasi di tutto, che, nondimeno, intendo e concepisco certe cose, che assicuro ed affermo quelle sole esser vere, che nego tutte le altre, che voglio e desidero conoscerne di più, che non voglio essere ingannato, che immagino molte cose, qualche volta anche contro la mia volontà; che molte cose sento come se mi venissero attraverso gli organi del corpo? V'è qualcosa in tutto ciò che non sia tanto vero, quanto è certo che io sono ed esisto, quand'anche dormissi sempre, e colui che m'ha dato l'essere si servisse di tutte le sue forze per ingannarmi? V'è anche alcuno di questi attributi, che possa essere distinto dal mio pensiero, o del quale si possa dire ch'esso è separato da me stesso? Poichè è di per sè così evidente che sono io che dubito, che intendo e che desidero, che non v'è qui bisogno di aggiunger nulla per spiegarlo. E con eguale certezza io ho la facoltà d'immaginare; poichè sebbene possa accadere (come ho supposto per lo innanzi) che le cose che immagino non siano vere, tuttavia questa facoltà d'immaginare non cessa d'essere realmente in me, e fa parte del mio pensiero. Infine io sono lo stesso che sente, cioè che riceve e conosce le cose come per mezzo degli organi dei sensi, poichè di fatto vedo la luce, odo il rumore, sento il calore. Ma mi si dirà che queste apparenze sono false e che io dormo. Sia pure; tuttavia è certissimo almeno che mi sembra di vedere, di udire, di scaldarmi; e questo è propriamente quel che in me si chiama sentire, e che, preso così precisamente, non è null'altro che pensare. Da tutto ciò comincio a conoscere chi sono, con un po' più di luce e di distinzione.

Ma non posso trattenermi dal credere che le cose corporee, le immagini delle quali si formano per mezzo del mio pensiero, e che cadono sotto i sensi, non siano conosciute più distintamente di quella non so qual parte di me stesso, che non cade sotto l'immaginazione: benchè, in ef-

fetti, sia una cosa molto strana che cose che io trovo dubbie e lontane, siano più chiaramente e più facilmente conosciute da me di quelle che sono vere e certe, e che appartengono alla mia propria natura. Ma io vedo bene di che si tratta: il mio spirito si compiace di smarrirsi, e non può contenersi ancora nei giusti limiti della verità. Abbandoniamogli, dunque, ancora una volta le briglie, affinchè, venendo dopo a ritrargliele dolcemente ed a proposito, possiamo più facilmente regolarlo e condurlo.

Cominciamo dalla considerazione delle cose più comuni, e che noi crediamo di comprendere nel modo più distinto, cioè i corpi che tocchiamo e vediamo. Io non intendo parlare dei corpi in generale, perchè queste nozioni generali sono d'ordinario più confuse, ma di qualche corpo in particolare. Prendiamo, per esempio, questo pezzo di cera, che è stato proprio ora estratto dall'alveare: esso non ha perduto ancora la dolcezza del miele che conteneva, serba ancora qualcosa dell'odore dei fiori, dai quali è stato raccolto; il suo colore, la sua figura, la sua grandezza sono manifesti; è duro, è freddo, lo si tocca, e, se lo colpite, darà qualche suono. Infine, tutte le cose che possono distintamente far conoscere un corpo, s' incontrano in questo.

Ma ecco che, mentre io parlo, lo si avvicina al fuoco: quel che vi restava di sapore esala, l'odore svanisce, il colore si cangia, la figura si perde, la grandezza aumenta, divien liquido, si riscalda, a mala pena si può toccarlo, e benchè lo si batta, non renderà più alcun suono. Ma la cera stessa resta dopo questo cambiamento? Bisogna confessare ch'essa resta; e nessuno può negarlo. Che cosa è, dunque, ciò che si conosceva con tanta distinzione in questo pezzo di cera? Certo non può esser niente di quel che vi ho notato per mezzo dei sensi, poichè tutte le cose che cadevano sotto il gusto o l'odorato o la vista o il tatto o l'udito si trovan cambiate, e tuttavia la cera stessa resta. Forse era ciò che io penso ora: la cera cioè non era nè quella dolcezza del miele, nè quel piacevole odore dei fiori, nè quella bianchezza, nè quella figura, nè quel suono, ma solamente un

corpo, che poco prima mi appariva sotto queste forme, e che adesso si presenta sotto altre. Ma, parlando con precisione, che cosa è ciò che immagino, quando la concepisco in questa maniera? Consideriamolo attentamente, e, allontanando tutte le cose che non appartengono alla cera, vediamo quanto resta. Certo non resta altro che qualcosa di esteso, di flessibile, di mutevole. Ora, che cosa vuol dire: flessibile e mutevole? Non significa forse che io immagino che questa cera, essendo rotonda, è capace di divenir quadrata, e di passare dal quadrato in una figura triangolare? No di certo, non è questo, poichè io la concepisco capace di ricevere un' infinità di simili cangiamenti, e non saprei, tuttavia, percorrere quest' infinità con la mia immaginazione; e, per conseguenza, questo concetto che ho della cera non si ottiene per mezzo della facoltà d' immaginare.

Ma che cos' è questa estensione? Non è, essa pure, sconosciuta, poichè nella cera che si fonde aumenta, e si trova ad essere ancora più grande quando è intieramente fusa, e molto più grande ancora, quando il calore aumenta di più? Nè io concepirei chiaramente e secondo verità che cosa è la cera, se non pensassi ch'essa è capace di ricevere maggior numero di variazioni, secondo l'estensione, di quel che io non abbia mai immaginato. Bisogna, dunque, che ammetta che con l' immaginazione non saprei concepire che cosa sia questa cera, e che non v' è se non il mio intelletto che la concepisca: io dico questo pezzo di cera in particolare, poichè, per la cera in generale, la cosa è ancor più evidente. Ora, qual' è questa cera, che non può essere concepita se non dall' intelletto o dallo spirito? Certo è la stessa che io vedo, tocco, immagino, e la stessa che conoscevo fin da principio. Ma, e questo è da notare, la percezione, o l'azione per mezzo della quale la si percepisce, non è una visione, nè un contatto, nè un' immaginazione, e non è mai stata tale, benchè per lo innanzi così sembrasse, ma solamente una visione della mente [*solius mentis inspectio*], la quale può esser imperfetta e confusa, come era prima oppure chiara e distinta, com' è adesso, secondo che la mia

attenzione si porti più o meno verso le cose che sono in essa, e di cui essa è composta.

Tuttavia non saprei troppo meravigliarmi, quando considero quanto il mio spirito sia debole ed incline a scivolare insensibilmente nell'errore. Poichè, sebbene senza parlare io consideri tutto ciò in me stesso, le parole, tuttavia, m'arrestano, e sono quasi ingannato dai termini del linguaggio ordinario; noi diciamo infatti di vedere proprio la cera, se ci è presentata, e non già di giudicare che essa c'è, inferendolo dal colore e dalla figura: donde quasi concluderei che si conosce la cera per mezzo della visione degli occhi, e non per la sola ispezione dello spirito, se per caso non guardassi da una finestra degli uomini che passano nella strada, alla vista dei quali non manco di dire che vedo degli uomini, proprio come dico di veder della cera. E, tuttavia, che vedo io da questa finestra, se non dei cappelli e dei mantelli, che potrebbero coprir degli spettri o degli uomini finti, mossi solo per mezzo di molle? Ma io giudico che sono veri uomini, e così comprendo per mezzo della sola facoltà di giudicare, che risiede nel mio spirito, ciò che credevo di vedere con i miei occhi.

Un uomo che cerca di elevare la sua conoscenza al di là del comune, deve aver vergogna di trarre delle occasioni di dubbio dalle forme e dai termini di parlare del volgo; io preferisco passar oltre, e considerare se concepivo con maggior evidenza e perfezione la cera, quando l'ho dapprima percepita ed ho creduto conoscerla per mezzo dei sensi esteriori, o almeno del senso comune, come lo chiamano, e cioè della facoltà immaginativa, di quel che non la concepisca adesso, dopo avere più esattamente esaminato ciò che essa è, ed in quale maniera può essere conosciuta. Certo, sarebbe ridicolo mettere ciò in dubbio. Poichè che cosa vi era in quella prima percezione, che fosse distinto ed evidente, e che non potesse cadere in egual guisa sotto il senso del più piccolo fra gli animali? Ma quand'io distinguo la cera dalle sue forme esteriori, e, come se le avessi tolto i suoi vestimenti, la considero tutta nuda, certo, benchè si possa

ancora incontrare qualche errore nel mio giudizio, non la posso concepire in questa maniera se non con mente umana.

Ma, infine, che dire di questa mente, e cioè di me stesso? Poichè fin qui non ammetto in me altra cosa che uno spirito. Che pronunzierò io, dico, di me, che sembro concepire con tanta distinzione questo pezzo di cera? Non conosco io me stesso, non solamente con molto maggior verità e certezza, ma ancora con molto maggior distinzione e nettezza? Poichè, se io giudico che la cera è, o esiste, dal fatto ch' io la vedo, certo dal fatto ch' io la vedo segue molto più evidentemente ch' io sono, o che esisto io stesso. Poichè può essere che ciò ch' io vedo non sia in effetti cera; può anche accadere ch' io non abbia neppure degli occhi per vedere alcuna cosa; ma non è possibile che, quando io vedo, o (ciò che non distinguo più) quando penso di vedere, io che penso non sia qualche cosa. Egualmente, se io giudico che la cera esiste dal fatto che la tocco, ne seguirà ancora la stessa cosa, e cioè che io sono; e se io traggo quel giudizio dal fatto che la mia immaginazione me ne persuade, o da qualunque altra causa, concluderò sempre la stessa cosa. E ciò che ho notato qui della cera, si può applicare a tutte le altre cose che mi sono esteriori, e che si trovano fuori di me.

Ora, se la nozione e la conoscenza della cera sembra essere più netta e più distinta, dopo che essa è stata scoperta non solamente dalla vista o dal tatto, ma anche da molte altre cause, con quanto maggior evidenza, distinzione e nettezza non debbo io conoscere me stesso, poichè tutte le ragioni che servono a conoscere ed a concepire la natura della cera, o di qualche altro corpo, provano molto più facilmente ed evidentemente la natura del mio spirito? E nello spirito stesso si trovano ancora tante altre cose, capaci di contribuire a spiegarne la natura, che quelle dipendenti dal corpo, non meritano quasi d'essere enumerate.

Ma, infine, eccomi insensibilmente ritornato dove volevo; poichè, siccome adesso conosco che, a parlar propriamente, noi non concepiamo i corpi se non per mezzo della facoltà

d'intendere che è in noi, e non per l'immaginazione, nè per i sensi; e che non li conosciamo pel fatto che li vediamo o li tocchiamo, ma solamente pel fatto che li concepiamo per mezzo del pensiero, io conosco evidentemente che non v'è nulla che mi sia più facile a conoscere del mio spirito. Ma, poichè è quasi impossibile disfarsi così prontamente di un'antica opinione, sarà bene che mi fermi un poco su questo punto, affinchè, con la lunghezza della mia meditazione, imprima più profondamente nella mia memoria questa nuova conoscenza.

TERZA MEDITAZIONE

DI DIO E DELLA SUA ESISTENZA

Ora io chiuderò gli occhi, mi turerò le orecchie, distrarrò tutti i miei sensi, cancellerò anche dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporee, o almeno, poichè ciò può farsi difficilmente, le riputerò vane e false; e così intrattenendo solamente me stesso e considerando il mio interno, cercherò di rendermi a poco a poco più noto e più familiare a me stesso. Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Poichè, come ho notato prima, sebbene le cose che sento ed immagino non siano forse nulla fuori di me ed in sè stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare, che chiamo sensazioni ed immaginazioni, per il solo fatto che sono modi di pensare risiedono e si trovano certamente in me. Ed in quel poco che ho detto, io credo di aver riportato tutto ciò che so veramente, o, almeno, tutto ciò che fin qui ho notato di sapere.

Ora considererò più esattamente se, forse, non si trovino in me altre conoscenze, che io non abbia ancora percepite. Io sono certo di essere una cosa che pensa; ma so io forse anche ciò che è richiesto per rendermi certo di qualche cosa? In questa prima conoscenza non si trova nient'altro che una chiara e distinta percezione del fatto che io co-

nosco; percezione, la quale, a dir vero, non sarebbe sufficiente per assicurarmi che essa è vera, se potesse mai accadere che si trovasse esser falsa una cosa, che io concepissi così chiaramente e distintamente. E pertanto mi sembra che già possa stabilire per regola generale, che tutte le cose che noi concepiamo molto chiaramente e molto distintamente sono vere.

Tuttavia io ho accolto ed ammesso in precedenza come affatto certe e manifeste parecchie cose, le quali, nondimeno, ho riconosciuto dopo essere dubbie ed incerte. Quali erano, dunque, quelle cose? Erano la terra, il cielo, gli astri e tutte le altre cose che percepivo per mezzo dei miei sensi. Ora, che mai concepivo chiaramente e distintamente in esse? Niente altro che questo: che le idee o i pensieri di queste cose si presentavano al mio spirito. Ed anche adesso io non nego che quelle idee s' incontrino in me. Ma un'altra cosa ancora asserivo, che a causa dell'abitudine che avevo di credervi, pensavo di percepire assai chiaramente, sebbene, veramente, non la percepissi affatto: e cioè che vi erano delle cose fuori di me, donde procedevano quelle idee, ed alle quali esse erano in tutto simili. Ed era in questo che m' ingannavo; o, se anche giudicavo secondo verità, nessuna conoscenza era causa della verità del mio giudizio.

Ma quando io consideravo qualche cosa di assai semplice e facile riguardante l'aritmetica e la geometria, per esempio che due e tre, sommati assieme, producono il numero cinque, ed altre cose simili, non le concepivo io almeno abbastanza chiaramente per asserire che erano vere? Certo, se ho poi giudicato che si poteva dubitare di queste cose, non è stato per altra ragione, se non perchè mi veniva in mente che, forse, un qualche Dio aveva potuto darmi una natura tale che m' ingannassi anche sulle cose, che mi sembrano le più manifeste. Ma tutte le volte che questa opinione, di sopra concepita, della sovrana potenza di un Dio, si presenta al mio pensiero, io sono costretto a confessare che gli è facile, se lo vuole, di fare in guisa che io m' inganni anche sulle cose che credo di conoscere con una evidenza

grandissima [1]. E al contrario, tutte le volte che mi volgo verso le cose che penso di concepire assai chiaramente, io sono talmente persuaso da esse, che da me stesso mi lascio trascinare a queste parole: — M' inganni chi può: non potrà mai fare ch' io non sia niente, finchè penserò di essere qualcosa; o che un giorno sia vero che io non sia mai stato, essendo vero adesso che sono; oppure che due e tre, sommati assieme, facciano più o meno di cinque, o cose simili, che vedo chiaramente non potere essere in altra maniera da come le concepisco.

E certo, poichè non ho nessuna ragione di credere che vi sia un Dio ingannatore, poichè anzi non ho ancora considerato le ragioni che provano esservi un Dio, la ragione di dubitare che dipende solo da questa opinione, è ben leggera, e, per così dire, metafisica. Ma, per poterla del tutto eliminare, debbo esaminare se v' è un Dio, tostochè l'occasione se ne presenterà; e se trovo che ve ne sia uno, debbo anche esaminare se esso può essere ingannatore: perchè, senza la conoscenza di queste due verità, non vedo come io possa mai essere certo di qualche cosa. Ed affinchè possa avere occasione di esaminare ciò, senza interrompere l'ordine di meditare che mi sono proposto, che è di passare per gradi dalle nozioni che troverò per prime nel mio spirito, a quelle che potrò trovarvi in appresso, bisogna qui che io divida tutti i miei pensieri in certi generi, e che consideri in quali di questi generi si trovi propriamente verità o errore.

Tra i miei pensieri, alcuni sono come le immagini delle cose, e a quelli soli conviene propriamente il nome d' idea: come quando mi rappresento un uomo, o una chimera, o il cielo, o un angelo, o Dio stesso. Altri poi hanno anche altre forme: così, quando io voglio, temo, affermo o nego, concepisco qualche cosa come oggetto dell'atto del mio pensiero, ma aggiungo anche altro, per mezzo di quest'azione, all' idea di quella cosa; e di questo genere di pensieri, gli uni sono chiamati volontà o affezioni, e gli altri giudizi.

---

[1] [Lat.: *in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri.*]

Ora, per ciò che concerne le idee, se noi le consideriamo solo in sè stesse, senza riportarle ad altro, esse non possono, a parlar propriamente, essere false; poichè, sia che immagini una capra o una chimera, immagino l'una non meno che l'altra.

Egualmente, non bisogna temer falsità nelle affezioni o volontà; perchè sebbene io possa desiderare cose cattive, o anche cose che non furono mai, tuttavia non è perciò meno vero che io le desidero.

Così restano i soli giudizi, nei quali debbo badare accuratamente a non ingannarmi. Ora il principale e più ordinario errore che vi si possa trovare consiste in ciò, che io giudico che le idee, le quali sono in me, siano simili o conformi a cose che sono fuori di me; poichè certamente, se considerassi le idee solamente come modi o maniere del mio pensiero, senza volerle riportare ad altro, ben difficilmente mi potrebbero dare occasione di errare.

Ora, di queste idee alcune mi sembrano nate con me [*innatae*], altre estranee e venute dal di fuori [*adventitiae*], altre ancora fatte ed inventate da me stesso [*factitiae*] [1]. Infatti la facoltà di concepire una cosa, una verità, o un pensiero, sembra non venirmi da altro che dalla mia natura; ma se odo adesso qualche rumore, se vedo il sole, se sento caldo, fino ad ora ho giudicato che queste sensazioni provenissero da cose esistenti fuori di me; ed infine mi sembra che le sirene, gl' ippogrifi e tutte le altre simili chimere siano finzioni ed invenzioni del mio spirito. Ma egualmente, forse, potrei persuadermi che tutte queste idee siano del genere di quelle che chiamo estranee, e che vengono dal

---

[1] È questa la celebre divisione cartesiana delle idee in *innate, avventizie* e *fittizie*. [Cfr. la lettera di Cartesio a Mersenne del 16 giugno 1646 (AT, III, p. 382): «col termine *Idea* io intendo tutto quello che può essere nel nostro pensiero, e che ho distinto in tre categorie: e cioè: *quaedam sunt adventitiae* come l' idea che si ha volgarmente del sole; *aliae factae vel factitiae*, fra cui si può mettere quella che gli astronomi si fanno del sole con i loro ragionamenti; *aliae innatae, ut Idea Dei, Mentis, Corporis, Trianguli, et generaliter omnes quae aliquas Essentias Veras, Immutabiles et Aeternas repraesentant*.]

di fuori, oppure che esse siano tutte nate con me, ovvero che siano state tutte fatte da me; poichè non ho ancora chiaramente scoperto la loro vera origine. E ciò che ho principalmente da fare in questo luogo è di considerare, riguardo alle idee che mi sembrano venire da oggetti posti fuori di me, quali sono le ragioni che mi obbligano a crederle simili a questi oggetti.

La prima di queste ragioni è che mi sembra che ciò mi sia insegnato dalla natura; e la seconda, che sperimento in me stesso che queste idee non dipendono dalla mia volontà; perchè sovente esse si presentano a me mio malgrado, come ora, sia che lo voglia, sia che non lo voglia, io sento del calore, e per questa ragione mi convinco che questa sensazione, ovvero quest' idea del calore, è prodotta in me da una cosa differente da me, cioè dal calore del fuoco presso il quale mi trovo. E non vedo nulla che mi sembri più ragionevole che il giudicare che questa cosa estranea invia ed imprime in me, piuttosto che altro, un' immagine simile a sè.

Ora, è necessario ch' io veda se queste ragioni sono abbastanza forti e convincenti. Quando dico che mi sembra che ciò mi sia insegnato dalla natura, io intendo solamente, con questa parola natura, una certa inclinazione, che mi porta a credere questa cosa, e non una luce naturale che mi faccia conoscere che essa è vera. Ora, queste due cose differiscono molto fra loro, perchè io non saprei revocare in dubbio nulla di ciò che la luce naturale mi fa vedere esser vero, così come essa mi ha testè fatto vedere che, dal fatto che io dubitavo, potevo concludere di esistere. Ed io non ho in me alcun'altra facoltà o potenza, per distinguere il vero dal falso, che mi possa insegnare che ciò che questa luce mi mostra come vero, non è tale, e della quale mi possa fidar tanto come di essa. Ma, per ciò che riguarda le inclinazioni, che sembrano essermi naturali anch'esse, ho sovente notato, quando si è trattato di scegliere tra le virtù ed i vizi, che esse mi hanno portato non meno al male che al bene; ed ecco perchè non ho ragione di seguirle neppure in ciò che riguarda il vero e il falso.

E quanto all'altra ragione, e cioè che queste idee debbono venire altronde, poichè non dipendono dalla mia volontà, non la trovo convincente neppur essa. Perchè, come quelle inclinazioni, di cui parlavo proprio ora, si trovano in me, nonostante non s'accordino sempre con la mia volontà, così può essere che in me vi sia qualche facoltà o potenza, adatta a produrre queste idee senza l'aiuto di cose esteriori, benchè essa non mi sia ancora conosciuta; come, in effetti, mi è sempre sembrato finora che, quando io dormo, esse si formino in me, senza l'aiuto degli oggetti che rappresentano. Ed infine, anche se accordassi che esse sono prodotte da questi oggetti, non è una conseguenza necessaria che esse debbano essere simili a loro. Al contrario, ho sovente notato, in molti esempi, che vi era una grande differenza tra l'oggetto e la sua idea. Come, per esempio, trovo nel mio spirito due idee del sole affatto diverse: l'una trae la sua origine dai sensi, e dev'essere messa nel genere di quelle che sopra ho detto venir dal di fuori (e in tale idea il sole mi sembra estremamente piccolo); l'altra è presa dalle ragioni dell'astronomia, ossia da certe nozioni nate con me, o, infine, è formata da me stesso, in qualunque maniera ciò possa essere: e per questa idea esso mi sembra parecchie volte più grande di tutta la terra. Certo, queste due idee che io concepisco del sole non possono essere tutte e due simili allo stesso sole; e la ragione mi mostra che quella la quale sembra immediatamente derivarne, gli è maggiormente dissimile.

Tutto ciò mi fa conoscere abbastanza che finora, non per un giudizio certo e premeditato, ma solo per un cieco e temerario impulso ho creduto esservi cose al di fuori di me e differenti dal mio essere, che, per gli organi dei miei sensi, o per qualsiasi altro mezzo, inviavano in me le loro idee o immagini, e v' imprimevano le loro rassomiglianze.

Ma si presenta ancora un'altra via per ricercare se, tra le cose di cui ho in me le idee, ve ne siano alcune che esistano fuori di me. Cioè, se queste idee son considerate solamente in quanto sono certe maniere di pensare, io non riconosco tra loro alcuna differenza o ineguaglianza, e tutte

sembrano procedere da me d'una stessa maniera; ma, considerandole come immagini, di cui le une rappresentano una cosa e le altre un'altra, è evidente che esse sono differentissime le une dalle altre. Perchè, in effetti, quelle che mi rappresentano delle sostanze sono senza dubbio qualche cosa di più, e contengono in sè (per così dire) maggior realtà oggettiva, cioè partecipano per rappresentazione ad un numero maggiore di gradi di essere o di perfezione, di quelle che mi rappresentano solamente dei modi o accidenti. Di più, quella per la quale io concepisco un Dio sovrano, eterno, infinito, immutabile, onnisciente, onnipotente e creatore universale di tutte le cose che sono fuori di lui, quell' idea, dico, ha certamente in sè più realtà oggettiva di quelle, da cui mi sono rappresentate le sostanze finite.

Ora, è una cosa manifesta per luce naturale, che deve esserci per lo meno tanto di realtà nella causa efficiente e totale, quanto nel suo effetto: perchè, donde l'effetto può trarre la sua realtà, se non dalla propria causa? e come questa causa potrebbe comunicargliela, se non l'avesse in sè stessa?

E da ciò segue non solamente che il niente non potrebbe produrre nessuna cosa, ma anche che ciò che è più perfetto, cioè che contiene in sè maggior realtà, non può essere una conseguenza ed una dipendenza del meno perfetto. E questa verità non è solamente chiara ed evidente negli effetti, che hanno quella realtà che i filosofi chiamano attuale o formale [1], ma anche nelle idee, dove si considera solamente la realtà che essi chiamano oggettiva: per esempio, la pietra che non è ancora esistita, non solamente non può cominciare ora ad essere se non è prodotta da una cosa che possegga in sè formalmente, o eminentemente [2], tutto ciò che entra

---

[1] *Formale* qui significa ciò che è in effetti, ciò che è obbiettivo, attuale.

[2] L'esistenza *eminente* è l'esistenza in tutta la pienezza della sua realtà, nella quale è contenuta tutta la realtà e perfezione dell'esistenza *formale* ed altro ancora. Così Dio avendo creato ciò che vi ha di reale nel mondo, ma non essendosi esaurito in esso, il mondo esiste eminentemente in Dio, o, ciò ch' è lo stesso, Dio è causa eminente del mondo. [Cfr. SUAREZ, *Met. disp.*, 30, 1, 9 sgg.: « *dicendum est continere eminenter*,

nella composizione della pietra, cioè che contenga in sè le stesse cose, o altre più eccellenti di quelle che sono nella pietra; ed il calore non può essere prodotto in un oggetto, che ne era per lo innanzi privo, se non da una cosa che sia d'un ordine, d'un grado o d'un genere almeno così perfetto come il calore, e così via. Ma ancora, oltre ciò, l' idea del calore, o della pietra, non può essere in me, se non vi sia stata messa da qualche causa, che contenga in sè per lo meno tanta realtà quanta ne concepisco nel calore o nella pietra. Poichè sebbene questa causa non trasmetta alla mia idea niente della sua realtà attuale o formale, non si deve perciò immaginare che questa causa debba essere meno reale; si deve sapere infatti che, essendo ogni idea opera dello spirito, la sua natura è tale, che non richiede nessuna realtà formale oltre quella che riceve e mutua dal pensiero o dallo spirito, di cui è solamente un modo, e cioè una maniera o foggia di pensare. Ora, affinchè un' idea contenga una certa realtà oggettiva piuttosto che un'altra, dovrà, senza dubbio, riceverla da qualche causa, nella quale si trovi per lo meno tanta realtà formale, quanta realtà oggettiva contiene questa idea. Poichè, se supponiamo che nell' idea si trovi qualcosa che non si trova nella sua causa, bisogna che essa tragga ciò dal nulla; ma, per imperfetta che sia questa maniera d'essere, per la quale una cosa è oggettivamente o per rappresentazione nell' intelletto per mezzo della sua idea, certo non si può, tuttavia, dire che questo modo e maniera non sia nulla, nè, per conseguenza, che quest' idea tragga la sua origine dal nulla. E neppure io debbo dubitare che non sia necessario che la realtà che considero in queste idee sia solamente oggettiva, nè pensare che basti che questa realtà si trovi oggettivamente nelle loro cause; perchè, come questa

---

esse habere talem perfectionem superioris rationis, quae virtute contineat quidquid est in inferiori perfectione, quod non potest melius explicari a nobis, quam in ordine ad causalitatem vel effectum. Unde perfectiones omnes creaturarum, quatenus sunt eminenter in Deo, nihil aliud sunt quam ipsamet creatrix essentia Dei... Dicitur autem creatrix essentia esse eminenter omnia... ».]

maniera di essere oggettivamente appartiene alle idee, di lor propria natura, egualmente il modo o la maniera d'essere formalmente appartiene alle cause di queste idee (almeno alle prime e principali) di lor propria natura. E benchè possa accadere che un' idea dia la nascita a un'altra idea, ciò non può, tuttavia, andare all' infinito, ma bisogna alla fine pervenire ad una prima idea, di cui la causa sia come un modello o un originale, nel quale sia contenuta formalmente e di fatto tutta la realtà o perfezione, che si trova solo oggettivamente o per rappresentazione in queste idee. In modo che la luce naturale mi fa conoscere evidentemente che le idee sono in me come dei quadri, o delle immagini, che possono, in verità, facilmente decadere dalla perfezione delle cose onde sono state tratte, ma che non possono contenere mai nulla di più grande o di più perfetto.

E quanto più lungamente ed accuratamente esamino tutte queste cose, tanto più chiaramente e distintamente conosco che esse sono vere. Ma, infine, che cosa concluderò io da tutto ciò? Questo: che, se la realtà oggettiva di qualcuna delle mie idee è tale che io conosca chiaramente che essa non è in me, nè formalmente, nè eminentemente, e che, per conseguenza, non posso io stesso esserne la causa, segue da ciò necessariamente che io non sono solo nel mondo, ma che vi è ancora qualche altra cosa che esiste, e che è la causa di quest' idea; mentre che, se in me una siffatta idea non si trova, non avrò argomenti che mi possano convincere e rendere certo dell'esistenza di alcun'altra cosa oltre me stesso; perchè tutti li ho accuratamente ricercati, e finora non ho potuto trovarne alcun altro.

Ora, fra queste idee, oltre quella che mi rappresenta a me stesso, della quale non può esservi qui nessun dubbio, ve n' è un'altra, che mi rappresenta un Dio; altre, delle cose corporee ed inanimate; altre, degli angeli; altre, degli animali; ed altre, infine, che mi rappresentano degli uomini simili a me. Ma per ciò che riguarda le idee che mi rappresentano altri uomini, o animali, o angeli, io concepisco facilmente che esse possono essere formate dalla mesco-

lanza e dalla composizione delle altre idee, che io ho delle cose corporee e di Dio, benchè fuori di me non sienvi altri uomini nel mondo, nè animali, nè angeli. E per ciò che riguarda le idee delle cose corporee, non vi riconosco nulla di così grande, nè di così eccellente, che non mi sembri poter venire da me stesso; perchè, se le considero più da vicino, e le esamino nella stessa maniera in cui esaminai ieri l'idea della cera, scopro che non vi si trovano che pochissime cose, che io concepisca chiaramente e distintamente: e cioè, la grandezza, ovvero l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità; la figura, che è formata dai termini e dai limiti di questa estensione; la situazione, che i corpi diversamente figurati serbano tra loro; ed il movimento o il cambiamento di questa situazione; alle quali si possono aggiungere la sostanza, la durata e il numero. Quanto alle altre cose, come la luce, i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il calore, il freddo, e le altre qualità che cadono sotto il tatto, esse si trovano nel mio pensiero con tanta oscurità e confusione, che ignoro perfino se esse siano vere o false e solo apparenti, cioè se le idee, che io concepisco di queste qualità, siano in effetti le idee di cose reali, oppure se non mi rappresentino che esseri chimerici, i quali non possono esistere. Perchè, sebbene abbia notato sopra che solo nei giudizi si può trovare la vera e formale falsità, si può, tuttavia, trovare nelle idee una certa falsità materiale, quando esse rappresentano ciò che non è nulla come se fosse qualche cosa. Per esempio, le idee che ho del freddo e del caldo sono così poco chiare e così poco distinte, che, per loro mezzo, non posso discernere se il freddo è solo una privazione del caldo, o il caldo una privazione del freddo, oppure se l'uno e l'altro sono delle qualità reali, o se non lo sono; e poichè, essendo le idee come delle immagini, non può essercene nessuna che non ci sembri rappresentare qualche cosa, se è vero il dire che il freddo non è altro che privazione del caldo, l'idea che me lo rappresenta come qualcosa di reale e di positivo non sarà male a proposito chiamata falsa, e così delle altre simili idee; alle quali,

certo, non è necessario che io attribuisca altro autore che me stesso. Poichè, se esse sono tutte false, cioè se rappresentano cose che non sono, la luce naturale mi fa conoscere che procedono dal nulla, cioè che non sono in me se non perchè manca qualcosa alla mia natura, e questa non è del tutto perfetta. E se queste idee sono vere, tuttavia, siccome esse mi fanno apparire così poca realtà, che io non posso neppure nettamente discernere la cosa rappresentata dal non essere, non vedo nessuna ragione perchè non possano essere prodotte da me stesso, ed io non possa esserne l'autore.

Quanto alle idee chiare e distinte che ho delle cose corporee, ve ne sono alcune, che sembra che io abbia potuto trarre dall' idea di me stesso, come l' idea della sostanza, della durata, del numero, e di altre cose simili. Perchè, quando penso che la pietra è una sostanza, ossia una cosa capace di esistere per sè, e poi che io sono una sostanza, benchè concepisca di essere una cosa pensante e non estesa, mentre la pietra, al contrario, è una cosa estesa e che non pensa, e così fra questi due concetti si trovi una notevole differenza, tuttavia essi sembrano convenire in ciò, che entrambi rappresentano delle sostanze. Egualmente, quando penso che io adesso esisto, e mi ricordo, oltre ciò, di essere esistito altra volta, e concepisco parecchi pensieri diversi, di cui conosco il numero, allora acquisto in me le idee della durata e del numero, le quali, dopo, posso trasferire a tutte le altre cose che voglio.

Per ciò che riguarda le altre qualità, di cui sono composte le idee delle cose corporee, e cioè l'estensione, la figura, la situazione e il movimento locale, è vero che esse non sono formalmente in me, poichè io non sono che una cosa che pensa; ma poichè sono solamente modi della sostanza, e quasi le vesti sotto le quali la sostanza corporea ci appare, ed io stesso sono una sostanza, sembra che possano essere contenute in me eminentemente.

Non resta, dunque, che la sola idea di Dio, nella quale bisogna considerare se vi sia qualche cosa che non sia potuta venire da me stesso. Con il nome di Dio intendo una

sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso, e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne sono di esistenti), siamo stati creati e prodotti. Ora, queste prerogative sono così grandi e così eminenti, che più attentamente le considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me solo. E, per conseguenza, bisogna necessariamente concludere, da tutto ciò che ho detto per lo innanzi, che Dio esiste; poichè, sebbene l'idea della sostanza sia in me per il fatto stesso che sono una sostanza, non avrei, tuttavia, l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza veramente infinita.

Nè debbo supporre di concepire l'infinito, non per mezzo di una vera idea, ma solo per mezzo della negazione di ciò che è finito, così come comprendo il riposo e le tenebre per mezzo della negazione del movimento e della luce: poichè, al contrario, vedo manifestamente che si trova più realtà nella sostanza infinita che nella sostanza finita, e quindi che ho, in certo modo, in me prima la nozione dell'infinito che del finito, cioè prima la nozione di Dio che di me stesso. Perchè come potrei conoscere che dubito e che desidero, cioè che mi manca qualche cosa, e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, dal cui paragone riconoscere i difetti della mia natura?

Nè si può dire che, forse, quest'idea di Dio è materialmente falsa, e che, per conseguenza, io la posso trarre dal niente, e cioè che essa può trovarsi in me perchè a me manca qualcosa, come sopra ho detto delle idee del caldo e del freddo, e d'altre cose simili: perchè, al contrario, essendo quest'idea assai chiara e distinta, e contenendo in sè più realtà oggettiva di ogni altra, non ce n'è nessuna che di per sè sia più vera, nè che possa essere meno sospettata d'errore e di falsità.

L'idea, dico, di quest'essere sovranamente perfetto ed infinito è interamente vera; poichè, sebbene, forse, si possa

fingere che un tal essere non esista, non si può fingere, tuttavia, che la sua idea non mi rappresenti nulla di reale, come ho testè detto dell' idea del freddo.

Questa stessa idea è anche sommamente chiara e distinta, poichè tutto ciò che il mio spirito concepisce chiaramente e distintamente di reale e di vero, e che contiene in sè una qualche perfezione, è contenuto e racchiuso tutt' intero in quest' idea.

E questo non cessa di essere vero, sebbene io non comprenda l' infinito, e benchè si trovi in Dio un' infinità di cose che non posso comprendere, e forse neppur attingere in alcun modo col pensiero: perchè è della natura dell' infinito che la mia natura, che è finita e limitata, non lo possa comprendere; e basta che io comprenda questo, e che giudichi che tutte le cose che concepisco chiaramente, e nelle quali so che vi è qualche perfezione, e forse anche un' infinità di altre che ignoro, sono in Dio formalmente o eminentemente, perchè l' idea che ne ho sia la più vera, la più chiara e la più distinta di tutte quelle che sono nel mio spirito.

Ma è possibile anche che io sia qualche cosa di più che non m' immagini, e che tutte le perfezioni che attribuisco alla natura di un Dio, siano in qualche modo in me in potenza, sebbene non si producano ancora, e non si rendano manifeste per mezzo delle loro azioni. In effetti, io sperimento già che la mia conoscenza aumenta e si perfeziona a poco a poco, e non vedo niente che le possa impedire d'aumentare sempre più, fino all' infinito; poi, essendo così accresciuta e perfezionata, non vedo nulla che impedisca che io possa acquistar per suo mezzo tutte le altre perfezioni della natura divina; ed infine sembra che la facoltà che io ho di acquistare queste perfezioni, se è in me, possa essere capace d' imprimervi e d' introdurvi le loro idee. Tuttavia, guardando un po' da presso, io riconosco che ciò non può essere; poichè, in primo luogo, anche se davvero la mia conoscenza acquistasse tutti i giorni nuovi gradi di perfezione, e vi fossero nella mia natura molte cose in potenza,

che non sono ancora attualmente, tuttavia tutte queste prerogative non apparterrebbero, e non s'avvicinerebbero in niun modo all' idea che ho della Divinità, nella quale nulla si trova solamente in potenza, ma tutto è attualmente ed in effetto. E, ancora, non è argomento infallibile e certissimo d' imperfezione nella mia conoscenza il fatto che essa s'accresce a poco a poco, ed aumenta per gradi? Di più, anche se la mia conoscenza aumentasse sempre maggiormente, ben comprendo che essa non potrebbe essere attualmente infinita, poichè essa non arriverà mai a sì alto punto di perfezione, da non esser ancora capace di qualche maggior incremento. Ma io concepisco Dio come attualmente infinito in un sì alto grado, che non si può nulla aggiungere alla sovrana perfezione che esso possiede. Ed infine, io comprendo benissimo che l'essere oggettivo di un' idea non può venir prodotto da un essere che esista solamente in potenza, il quale, a parlar propriamente, non è niente, ma solo da un essere formale o attuale.

E certo, io non vedo niente in tutto ciò, che non sia facilissimo a conoscersi per mezzo della luce naturale da tutti quelli che vorranno pensarvi accuratamente; ma sol che si rilasci alquanto la mia attenzione, il mio spirito, trovandosi oscurato e come accecato dalle immagini delle cose sensibili, non si ricorda facilmente la ragione, per la quale l' idea, che io ho, d'un essere più perfetto del mio deve necessariamente essere stata messa in me da un essere, che sia in effetti più perfetto.

Ecco perchè voglio qui passare oltre, e considerare se io stesso, che ho quest' idea di Dio, potrei esistere, nel caso che non ci fosse Dio. E domando: da chi trarrei la mia esistenza? Forse da me stesso, o dai miei genitori, oppure da altre cause meno perfette di Dio, perchè nulla si può immaginare di più perfetto, e neppure d'eguale a lui.

Ora, se io fossi indipendente da ogni altro, e fossi io stesso l'autore del mio essere, certo non dubiterei di nessuna cosa, non concepirei più desideri, ed infine non mi mancherebbe nessuna perfezione; perchè mi sarei dato io stesso tutte quelle di cui ho in me qualche idea, e così sarei Dio.

Ed io non debbo immaginarmi che le cose che mi mancano siano più difficili ad acquistare di quelle di cui sono già in possesso; perchè, al contrario, è certissimo che è stato molto più difficile che io, cioè una cosa o sostanza pensante, sia uscito dal niente, di quel che non mi sarebbe l'acquistare i lumi e le conoscenze di parecchie cose che ignoro, e che non sono se non accidenti di questa sostanza. E così, senza difficoltà, se mi fossi dato io stesso quel più del quale ho parlato, cioè se fossi l'autore della mia nascita e della mia esistenza, non mi sarei privato almeno delle cose che sono di più facile acquisto, cioè di molte conoscenze di cui la mia natura è priva; non mi sarei privato neppure di nessuna delle cose, che sono contenute nell' idea di Dio, perchè non ve n'è nessuna che mi sembri di più difficile acquisto; e se ce ne fosse qualcuna, certo essa mi parrebbe tale (supposto che io avessi da me tutte le altre cose che posseggo), perchè sperimenterei che la mia potenza vi avrebbe il suo termine, e non sarebbe capace d'arrivarvi.

E sebbene io possa supporre che forse sono sempre esistito come esisto ora, non perciò saprei evitare la forza di questo ragionamento, smettere di credere necessario che Dio sia l'autore della mia esistenza [1]. Poichè tutto il tempo della mia vita può essere diviso in un' infinità di parti, ciascuna delle quali non dipende in nessuna maniera dalle altre; ma dal fatto che un poco prima sono esistito non segue che io debba esistere adesso, a meno che in questo momento qualche causa mi produca e mi crei, per così dire, da capo, cioè mi conservi.

In effetti, è una cosa ben chiara ed evidente (a tutti quelli che considereranno con attenzione la natura del tempo), che una sostanza, per essere conservata in tutti i momenti che essa dura, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione che sarebbe necessaria a produrla e crearla affatto di nuovo,

---

[1] L'originale latino (AT, VII, 48) suona un po' diverso: « E non sfuggirei alla forza di questi argomenti supponendo di essere esistito sempre come sono ora; non ne seguirebbe infatti che non si debba cercare l'autore della nostra esistenza ».

se essa non fosse ancora. Di modo che la luce naturale ci fa vedere chiaramente che la conservazione e la creazione differiscono solo riguardo al nostro modo di pensare, e non in effetti. Bisogna, dunque, solamente che io interroghi qui me stesso, per sapere se posseggo qualche potere e qualche virtù, capace di fare in modo che io, che ora esisto, esista ancora nell'avvenire: orbene, poichè io non sono altro che una cosa che pensa (o almeno, poichè finora precisamente si è trattato solo di questa parte di me), se tale potenza risiedesse in me, certo dovrei almeno pensarla ed averne conoscenza; ma io non l'avverto affatto in me, e da ciò conosco evidentemente che dipendo da qualche essere differente da me.

Ora, non potrebbe darsi che quell'essere, dal quale io dipendo, non sia ciò che chiamo Dio, e che io sia prodotto, o dai miei genitori, o da altre cause meno perfette di Dio? Ben lungi da ciò, la cosa non può essere così. Perchè, come ho già detto innanzi, è evidentissimo che dev'esserci almeno tanta realtà nella causa quanta nel suo effetto. E pertanto, poichè io sono una cosa che pensa, ed ho in me qualche idea di Dio, quale che sia infine la causa che si attribuisca alla mia natura, bisogna necessariamente confessare che essa deve parimente essere una cosa che pensa, e possedere in sè l' idea di tutte le perfezioni che attribuisco alla natura divina. Poi si può da capo ricercare se questa causa trae la sua origine e la sua esistenza da sè stessa o da qualche altra cosa. Poichè, se essa la deriva da sè stessa, ne segue, per le ragioni che ho di sopra allegate, che essa stessa dev'essere Dio; infatti, avendo la virtù d'essere e d'esistere per sè, deve anche avere, senza dubbio, la potenza di possedere attualmente tutte le perfezioni di cui concepisce le idee, cioè tutte quelle che io concepisco essere in Dio. Che se essa trae la sua esistenza da qualche causa altra da sè, si domanderà da capo, per la stessa ragione, di questa seconda causa, se esiste di per sè o per opera d'altri, fino a che, di grado in grado, si pervenga ad un'ultima causa, che si troverà essere Dio. Ed è manifestissimo che in ciò non può esserci

progresso all' infinito, visto che non si tratta tanto, qui, della causa che m' ha prodotto altra volta, quanto di quella che mi conserva presentemente.

Nè si può fingere che, forse, parecchie cause parziali hanno insieme concorso alla mia produzione, e che dall'una io ho ricevuto l' idea di una delle perfezioni che attribuisco a Dio, e da un'altra l' idea di qualche altra, in modo che tutte queste perfezioni si trovino in verità in qualche parte nell'universo, ma non s' incontrino tutte congiunte e riunite in una sola che sia Dio. Poichè, al contrario, l'unità, la semplicità o l' inseparabilità di tutte le cose che sono in Dio è una delle principali perfezioni, che io concepisco essere in lui; e, certo, l' idea di quest'unità e riunione di tutte le perfezioni di Dio non ha potuto essere messa in me da una causa, da cui io non abbia parimente ricevuto le idee di tutte le altre perfezioni. Perchè essa non può avermele fatte comprendere come insieme congiunte ed inseparabili, senza aver fatto contemporaneamente in modo che io sapessi ciò che esse erano, e le conoscessi tutte in qualche maniera.

Per ciò che riguarda i miei genitori, dai quali sembra che io tragga la mia nascita, anche se tutto ciò che ne ho mai potuto credere sia vero, ciò, tuttavia, non fa sì che siano essi che mi conservino, e che mi abbiano fatto e prodotto in quanto cosa che pensa poichè essi hanno solamente messo alcune disposizioni in quella materia, nella quale giudico che io, e cioè il mio spirito, che solo prendo ora per me stesso, si trovi rinchiuso; e pertanto non può esservi qui a loro riguardo alcuna difficoltà, ma bisogna necessariamente concludere che, per il solo fatto che io esisto, e che l' idea di un essere sovranamente perfetto (cioè di Dio) è in me, l'esistenza di Dio è evidentissimamente dimostrata.

Mi resta solo da esaminare in qual maniera io abbia acquistato quest' idea, poichè non l' ho ricevuta per mezzo dei sensi, e mai essa s' è offerta a me contro la mia aspettativa, come fanno le idee delle cose sensibili, quando queste si presentano, o sembrano presentarsi, agli organi esteriori dei miei sensi. Essa non è neppure una pura produzione o fin-

zione del mio spirito, perchè non è in mio potere di toglierVi o d'aggiungervi alcuna cosa. E, per conseguenza, non resta altro a dire, se non che, come l'idea di me stesso, essa è nata e prodotta con me, fin da quando sono stato creato.

E, certo, non si deve trovare strano che Dio, creandomi, abbia messo in me questa idea, perchè fosse come la marca dell'operaio impressa sulla sua opera; e non è neppur necessario che questa marca sia qualcosa di differente da questa stessa opera. Ma da ciò solo che Dio mi ha creato, è assai credibile ch'egli m'abbia in qualche modo prodotto a sua immagine e somiglianza, e che io concepisca questa rassomiglianza (nella quale l'idea di Dio si trova contenuta) per mezzo della stessa facoltà con la quale concepisco me stesso: cioè che quando io rifletto su me, non solamente conosca di essere una cosa imperfetta, incompleta e dipendente da altri, che tende e che aspira senza posa a qualche cosa di migliore e di più grande che io non sia, ma conosca anche, in pari tempo, che colui, dal quale dipendo, possiede in sè tutte le grandi cose alle quali aspiro, e di cui trovo in me le idee; e che le possiede, non indefinitamente e solo in potenza, ma ne gode in effetti, attualmente ed infinitamente, e quindi che è Dio. E tutta la forza dell'argomento, di cui qui ho fatto uso per provare l'esistenza di Dio, consiste in ciò, che io riconosco che non sarebbe possibile che la mia natura fosse tale quale è, cioè che avessi in me l'idea di un Dio, se Dio non esistesse veramente; quello stesso Dio, dico, l'idea del quale è in me: che possiede cioè tutte quelle alte perfezioni, di cui il nostro spirito può bene avere qualche idea, senza pertanto comprenderle tutte; che non è soggetto a niun difetto; che non ha nessuna di quelle cose che indicano qualche imperfezione.

Donde risulta con abbastanza evidenza che esso non può essere ingannatore, poichè la luce naturale c'insegna che l'inganno dipende necessariamente da qualche difetto.

Ma, prima che io esamini questo più accuratamente, e che passi alla considerazione delle altre verità che se ne possono raccogliere, mi sembra molto a proposito fermarmi

qualche tempo alla contemplazione di questo Dio perfettissimo, di ponderare a mio agio i suoi meravigliosi attributi, di considerare, ammirare e adorare l' incomparabile beltà di questa immensa luce, almeno tanto quanto potrà permettermelo la forza del mio spirito, che ne resta in certo modo abbagliato.

Poichè, come la fede c' insegna che la sovrana felicità dell'altra vita non consiste che in questa contemplazione della divina Maestà, così sperimentiamo fin d'adesso che una simile meditazione, sebbene incomparabilmente meno perfetta, ci fa godere della maggior gioia di cui siamo capaci in questa vita.

QUARTA MEDITAZIONE

DEL VERO E DEL FALSO

Io mi sono talmente abituato nei giorni scorsi a distaccare il mio spirito dai sensi, ed ho così esattamente notato che vi sono pochissime cose conosciute con certezza riguardo alle cose corporee, mentre ve ne sono molte di più che ci sono note sullo spirito umano, e molte più ancora su Dio stesso, che ora distoglierò senza niuna difficoltà il mio pensiero dalla considerazione delle cose sensibili o immaginabili, per volgerlo a quelle che, essendo libere da ogni materia, sono puramente intelligibili.

E, certo, l' idea che ho dello spirito umano, in quanto è una cosa pensante, e non estesa in lunghezza, larghezza e profondità, e che non partecipa a niente di ciò che appartiene al corpo, è incomparabilmente più distinta dell' idea di qualunque cosa corporea. E quando io considero che dubito, cioè che sono una cosa incompleta e dipendente, l' idea di un essere completo e indipendente, cioè di Dio, si presenta al mio spirito con tanta distinzione e chiarezza; e dal fatto solo che questa idea si trova in me, ovvero dal fatto solo che esisto, io, che posseggo questa idea, concludo così evidentemente l'esistenza di Dio e l' intera dipendenza della mia esistenza da lui in tutti i momenti della mia vita, che non penso che lo spirito umano possa conoscere qualcosa con maggiore evidenza e certezza. E già mi sembra di scoprire un cammino che ci condurrà da questa contempla-

zione del vero Dio (nel quale tutti i tesori della scienza e della saggezza son rinchiusi) alla conoscenza delle altre cose dell'universo.

Poichè, in primo luogo, io riconosco che è impossibile che Dio m'inganni mai, chè in ogni frode ed inganno si trova qualche specie d'imperfezione. E sebbene sembri che poter ingannare sia un segno di sottigliezza, o di potenza, tuttavia volere ingannare testimonia, senza dubbio, debolezza o malizia. E, pertanto, ciò non può trovarsi in Dio.

In appresso, io sperimento in me stesso una certa facoltà di giudicare, che, senza dubbio, ho ricevuto da Dio, come tutto il resto delle cose che posseggo, e poichè egli non vorrebbe ingannarmi, è certo che egli non me l'ha data tale ch'io possa mai sbagliare, quando ne userò come conviene. E non resterebbe nessun dubbio su questa verità, se non se ne potesse, sembra, trarre questa conseguenza, che cosi, dunque, io non mi posso mai ingannare; poichè, se io ricevo da Dio tutto ciò che posseggo, e se egli non mi ha dato una facoltà per errare, sembra ch'io non debba mai ingannarmi. Ed invero, quando non penso che a Dio, io non scopro in me nessuna causa di errore o di falsità; ma dopo, ritornando a me, l'esperienza mi fa conoscere che sono, tuttavia, soggetto ad un'infinità di errori, dei quali ricercando la causa più da vicino, io noto che non si presenta solamente al mio pensiero una reale e positiva idea di Dio, ossia d'un essere sovranamente perfetto, ma anche, per così dire, una certa idea negativa del nulla, cioè di ciò che è infinitamente lontano da ogni sorta di perfezione; e che io sono come un termine medio tra Dio e il nulla, cioè posto in tal modo tra il sovrano essere e il non essere, che, a dir vero, non si trova nulla in me che possa indurmi in errore, in quanto un sovrano essere mi ha prodotto, ma che, se mi considero come partecipante in certo modo del niente o del non essere, cioè in quanto non sono io stesso il sovrano essere, mi trovo esposto ad un'infinità di mancamenti, di modo che non mi debbo stupire se m'inganno.

Così io conosco che l'errore, in quanto tale, non è qual-

cosa di reale, che dipende da Dio, ma è solamente un difetto; e pertanto che io non ho bisogno per errare di qualche facoltà che mi sia stata data da Dio particolarmente per quest'effetto, ma che accade che io m' inganni pel fatto che la facoltà, che Dio mi ha dato per discernere il vero dal falso, non è in me infinita.

Tuttavia ciò non mi soddisfa ancora del tutto; perchè l'errore non è una pura negazione, cioè non è il semplice difetto o mancamento di qualche perfezione, che non mi è dovuta, ma piuttosto è una privazione di qualche conoscenza, che sembra ch' io dovrei possedere. E considerando la natura di Dio, non mi sembra possibile ch'egli m'abbia dato qualche facoltà che sia imperfetta nel suo genere, cioè che manchi di qualche perfezione che le sia dovuta; perchè, se è vero che più l'artigiano è esperto, più le opere che escono dalle sue mani sono perfette e compiute, quale essere immagineremo noi essere stato prodotto da questo sovrano creatore di tutte le cose, che non sia perfetto ed interamente compiuto in tutte le sue parti? E certo non vi è dubbio che Dio avrebbe potuto crearmi tale, che io non mi potessi mai ingannare; certo è anche che egli vuol sempre il meglio: m' è, dunque, più utile errare che non errare?

Considerando ciò con maggior attenzione, mi viene innanzi tutto in mente che io non mi debbo stupire, se la mia intelligenza non è capace di comprendere perchè Dio fa quel che fa, e che non ho nessuna ragione di dubitare della sua esistenza pel fatto che, forse, vedo per esperienza molte altre cose, senza poter comprendere per quale ragione ed in che modo Dio le abbia prodotte. Perchè, sapendo già che la mia natura è estremamente debole e limitata, ed al contrario che quella di Dio è immensa, incomprensibile ed infinita, io non ho più difficoltà a riconoscere che un' infinità di cose è in sua potenza, le cause delle quali sorpassano la portata del mio spirito. E questa sola ragione è sufficiente a persuadermi che tutto quel genere di cause, che si è soliti trarre dal fine, non è di nessun uso nelle cose fisiche o naturali; perchè non mi sembra che io possa

senza temerità ricercare e tentar di scoprire i fini impenetrabili di Dio.

Di più, mi viene ancora in mente che, quando si cerca se le opere di Dio siano perfette, non si deve considerare una sola creatura separatamente, ma in generale tutte le creature assieme. Perchè la stessa cosa, che potrebbe forse, con qualche sorta di ragione, sembrare imperfettissima se fosse sola, si trova essere perfettissima nella sua natura, se è considerata come parte di tutto questo universo. E sebbene, dopo che ho fatto proposito di dubitare di tutte le cose, io abbia conosciuto con certezza solo la mia esistenza e quella di Dio, tuttavia, anche dopo che ho riconosciuto l'infinita potenza di Dio, non saprei negare che egli abbia prodotto molte altre cose, o almeno che possa produrne, in modo che io esista, e sia posto nel mondo come appartenente all'universalità di tutti gli esseri.

Dopo di che, guardandomi più da vicino, e considerando i miei errori (i quali soli testimoniano che in me v'è dell'imperfezione), trovo che dipendono dal concorso di due cause, e cioè dalla facoltà di conoscere che è in me e dalla facoltà di scegliere, o libero arbitrio: ossia dal mio intelletto ed insieme dalla mia volontà. Poichè, con l'intelletto solo, io non affermo nè nego alcuna cosa, ma concepisco solamente le idee delle cose, che posso affermare o negare. Ora, considerando così precisamente, si può dire che non si trova mai in esso alcun errore, purchè si prenda la parola errore nel suo proprio significato. E benchè vi siano, forse, un'infinità di cose nel mondo, di cui non ho nessuna idea nel mio intelletto, non si può dire per questo che esso sia privato di tali idee, come di cosa dovuta alla sua natura, ma solamente che esso non le ha; perchè, in effetti, non vi è nessuna ragione che possa provare che Dio avrebbe dovuto darmi una facoltà di conoscere più grande e più ampia di quella che m'ha data; e per quanto destro e dotto operaio me lo rappresenti, io non debbo per questo pensare che egli avrebbe dovuto mettere in ciascuna delle sue opere tutte le perfezioni che può mettere in alcune. Io

non posso neppure lamentarmi che Dio mi abbia dato un libero arbitrio, o una volontà assai ampia e perfetta, poichè, in effetti, io la sperimento così vaga e così estesa che non è rinchiusa in nessun limite. E ciò che mi sembra molto notevole in questo luogo è che, di tutte le altre cose che sono in me, non ce n'è nessuna così perfetta e così estesa, che io non riconosca ch'essa potrebbe essere ancor più grande e più perfetta. Poichè, per esempio, se considero la facoltà di concepire ch'è in me, io trovo che essa è d'una piccolissima estensione e assai limitata, ed in pari tempo mi rappresento l'idea di un'altra facoltà molto più ampia, ed anzi infinita; e perciò solo che posso rappresentarmene l'idea, conosco senza difficoltà che essa appartiene alla natura di Dio. Nella stessa guisa, se esamino la memoria, o l'immaginazione, o qualche altra facoltà, io non ne trovo nessuna, che non sia in me piccolissima e limitata, e che non sia in Dio immensa ed infinita. Non vi è che la sola volontà [*voluntas sive arbitrii libertas*], che io sperimenti in me così grande, che non concepisco l'idea di nessun'altra più ampia e più estesa: di modo che essa principalmente mi fa conoscere che reco l'immagine e la rassomiglianza di Dio. Perchè, sebbene essa sia incomparabilmente più grande in Dio che in me, così in ragione della conoscenza e della potenza, che trovandovisi congiunte la rendono più ferma e più efficace, come in ragione dell'oggetto, in quanto essa si riferisce e si estende ad un numero infinitamente maggiore di cose; essa non mi sembra, tuttavia, più grande, se la considero formalmente e precisamente in sè stessa. Poichè essa consiste solamente in ciò: che noi possiamo fare una cosa o non farla (cioè affermare o negare, seguire o fuggire); o piuttosto solamente in questo: che, per affermare o negare, seguire o fuggire le cose che l'intelletto ci propone, noi agiamo in modo, che non ci sentiamo costretti da nessuna forza esteriore. Infatti, affinchè io sia libero, non è necessario che sia indifferente a scegliere l'uno o l'altro dei due contrari; ma piuttosto, quanto più inclino verso l'uno, sia che conosca evidentemente che il bene ed il vero vi si trovano,

sia che Dio disponga così l'interno del mio pensiero, tanto più liberamente ne faccio la scelta e l'abbraccio. E, certo, la grazia divina e la conoscenza naturale, ben lungi dal diminuire la mia libertà l'aumentano piuttosto, e la fortificano. Di modo che questa indifferenza che io sento, quando non sono portato verso un lato più che verso un altro dal peso di niuna ragione, è il più basso grado della libertà, e rende manifesto piuttosto un difetto nella conoscenza, che una perfezione nella volontà; perchè se conoscessi sempre chiaramente ciò che è vero e ciò che è buono, non sarei mai in difficoltà per deliberare qual giudizio e quale scelta dovrei fare, e così sarei interamente libero, senza mai essere indifferente.

Da tutto ciò riconosco che la facoltà di volere, che io ho ricevuto da Dio, non è di per sè stessa la causa dei miei errori, perchè essa è amplissima e perfettissima nella sua specie; e neppure la facoltà d'intendere o di concepire: perchè, non concependo nulla, se non per mezzo di questa facoltà, che Dio m'ha dato per concepire, è fuori dubbio che tutto ciò che concepisco, lo concepisco come conviene, e non è possibile che in ciò m'inganni. Dunque, donde nascono i miei errori? Da ciò solo, che la volontà essendo molto più ampia e più estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sè indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene, o il falso per il vero. E questo fa sì ch'io m'inganni e che pecchi.

Per esempio, esaminando nei giorni passati se qualcosa esistesse nel mondo, e conoscendo che, per ciò solo che esaminavo questa questione, seguiva con tutta evidenza che esistevo io stesso, non potei trattenermi dal giudicare che una cosa che concepivo così chiaramente era vera, non perchè vi fossi forzato da alcuna causa esteriore, ma solo perchè, a una grande chiarezza che era nel mio intelletto, è seguita una grande inclinazione nella mia volontà, ed io mi sono indotto a credere con tanto maggior libertà, quanto

minore era l'indifferenza, nella quale mi sono trovato. Al contrario, adesso io non conosco solamente di esistere, in quanto sono qualche cosa che pensa, ma si presenta anche al mio spirito una certa idea della natura corporea: il che fa che io dubiti se questa natura pensante, che è in me, o piuttosto per la quale io sono ciò che sono, sia differente da questa natura corporea, ovvero se tutte e due non costituiscano che una medesima cosa. Ed io suppongo qui di non conoscere ancora nessuna ragione che mi presuada piuttosto dell'una che dell'altra cosa: donde segue che sono interamente indifferente a negarlo o ad asserirlo, ovvero anche ad astenermi dal darne alcun giudizio.

E questa indifferenza non si estende solamente alle cose di cui l'intelletto non ha nessuna conoscenza, ma generalmente anche a tutte quelle che esso non scopre con una perfetta chiarezza, nel momento che la volontà ne delibera; poichè, per probabili che sieno le congetture che mi rendono incline a giudicare qualcosa, la sola conoscenza che esse non sono se non delle congetture, e non delle ragioni certe e indubitabili, basta per darmi occasione di giudicare il contrario. Il che ho sufficientemente sperimentato nei giorni passati, quando ho supposto falso tutto ciò che avevo ritenuto prima verissimo, per ciò solo che ho notato che si poteva dubitarne in qualche modo.

Ora, se io m'astengo dal dare il mio giudizio sopra una cosa, quando non la concepisco con sufficiente chiarezza e distinzione, è evidente che del giudizio fo un ottimo uso, e non sono ingannato; ma se mi determino a negarla o ad affermarla, allora non mi servo piu come debbo del mio libero arbitrio; e se affermo ciò che non è vero, è evidente che m'inganno, e quand'anche m'avvenga di giudicare secondo verità, questo non accade che per caso, e perciò io erro ugualmente ed uso male del mio libero arbitrio; perchè la luce naturale c'insegna che la conoscenza dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà. Ed appunto in questo cattivo uso del libero arbitrio si trova la privazione che costituisce la forma dell'errore. La priva-

zione, dico, si trova nell'operazione, in quanto essa procede da me, ma non si trova nella facoltà che ho ricevuto da Dio, e neppure nell'operazione, in quanto essa dipenda da lui. Perchè io non ho certo nessun motivo di lamentarmi del fatto che Dio non m' ha dato un' intelligenza più capace, o una luce naturale maggiore di quella che traggo da lui, poichè, in effetti, è proprio dell' intelletto finito di non comprendere un' infinità di cose, e proprio di un intelletto creato di essere finito: ma ho ogni motivo di ringraziarlo di questo che, non avendomi mai dovuto niente, egli m' ha, nondimeno, dato tutte le poche perfezioni che sono in me: ben lungi dal concepire sentimenti così ingiusti, come l' immaginarmi che egli m'abbia tolto o si sia ingiustamente tenuto altre perfezioni che non mi ha dato. Io non ho neppure motivo di lamentarmi del fatto ch'egli m' ha dato una volontà più estesa dell' intelletto, poichè essendo la volontà una sola cosa, ed il suo soggetto essendo come indivisibile, sembra che la sua natura sia tale, che non si saprebbe nulla toglierne senza distruggerla; e, certo, più essa si trova ad esser grande, più ho da ringraziare la bontà di colui che me l' ha data. Ed infine, io non debbo neppure lamentarmi del fatto che Dio concorre con me a formare gli atti di questa volontà, e cioè i giudizi nei quali m' inganno, poichè quegli atti sono interamente veri ed assolutamente buoni, in quanto dipendono da Dio; e vi è, in certo modo, maggior perfezione nella mia natura per il fatto che posso formarli, che se non lo potessi. Per la privazione, nella quale sola consiste la ragion formale dell'errore e del peccato, essa non ha bisogno di nessun concorso di Dio, poichè essa non è una cosa o un essere, e se noi la riferiamo a Dio come a sua causa, essa non dev'essere chiamata privazione, ma solo negazione, secondo il significato che si dà a questi nomi nella Scuola.

Poichè, in effetti, non è un' imperfezione in Dio il fatto di avermi concesso la libertà di dare il mio giudizio o di non darlo su certe cose di cui egli non ha messo una chiara e distinta conoscenza nel mio intelletto; ma, senza

dubbio, è in me un' imperfezione il fatto che non ne uso bene, e do temerariamente il mio giudizio su cose che non concepisco se non con oscurità e confusione.

Io vedo, tuttavia, ch'era facile a Dio di fare in modo che non m' ingannassi mai, pur restando libero e con una limitata conoscenza: e cioè, bastava ch'egli avesse dato al mio intelletto una chiara e distinta intelligenza di tutte le cose su cui dovessi per avventura deliberare; oppure, solamente, che avesse così profondamente inciso nella mia memoria la risoluzione di non giudicare mai di nessuna cosa senza concepirla chiaramente e distintamente, in modo che non me ne potessi mai dimenticare. Ed osservo che, in quanto mi consideri come un tutto a sè, come se non ci fossi che io al mondo, sarei stato molto più perfetto di quel che non sono, se Dio m'avesse creato tale da non errare mai. Ma io non posso per questo negare che non sia, in certo modo, una più grande perfezione di tutto l'universo il fatto che invece di essere tutte simili alcune delle sue parti non sono esenti da difetto. E non ho nessun diritto di lamentarmi se Dio, avendomi messo al mondo, non ha voluto mettermi nell'ordine delle cose più nobili e più perfette; anzi, ho ragione di essere contento che, se egli non mi ha dato la facoltà di non errare in forza del primo mezzo che ho qui sopra dichiarato, e che dipende da una chiara ed evidente conoscenza di tutte le cose di cui posso deliberare, ha almeno lasciato in mio potere l'altro mezzo, che è di mantenere fermamente la risoluzione di non dare mai il mio giudizio su cose la cui verità non mi sia chiaramente conosciuta. Poichè, sebbene io noti questa debolezza della mia natura, di non poter fissare continuamente il mio spirito su uno stesso pensiero, io posso, tuttavia, per mezzo di una meditazione attenta e spesso reiterata, imprimermela così fortemente nella memoria, da non mancar mai di ricordarmene, tutte le volte che ne avrò bisogno, ed acquistare in questo modo l'abitudine di non errare. E poichè in ciò sta la più grande, la principale perfezione dell'uomo, io credo di non aver guadagnato poco per mezzo di questa meditazione, avendo scoperto la causa delle falsità e degli errori.

E, certo, non può esservene altra che quella da me spiegata; perciò tutte le volte che tengo la mia volontà nei limiti della mia conoscenza, in modo tale che essa non rechi alcun giudizio se non sulle cose chiaramente e distintamente rappresentate dall' intelletto, non può accadere che io m' inganni; perchè ogni cognizione chiara e distinta è, senza dubbio, qualcosa di reale e di positivo, e quindi non può trarre la sua origine dal niente, ma deve necessariamente avere Dio per suo autore, Dio, dico, che, essendo sovranamente perfetto, non può essere causa di alcun errore; e, per conseguenza, bisogna concludere che tale cognizione è vera.

Del resto, io non ho solamente appreso, oggi, ciò che debbo evitare per non più errare, ma anche ciò che debbo fare per pervenire alla conoscenza della verità. Poichè certamente vi perverrò, se fermerò sufficientemente la mia attenzione su tutte le cose che concepirò perfettamente, separandole da quante non comprenda se non con confusione ed oscurità. Ed a questo baderò accuratamente d'ora in avanti.

QUINTA MEDITAZIONE

DELL'ESSENZA DELLE COSE MATERIALI E DI NUOVO DI DIO E DELLA SUA ESISTENZA

Mi restano molte altre cose da esaminare, riguardo agli attributi di Dio ed alla mia propria natura, a quella cioè del mio spirito: ma ne riprenderò forse un'altra volta la ricerca. Adesso (dopo aver notato quanto bisogna fare o evitare per pervenire alla conoscenza della verità), debbo principalmente cercare di liberarmi da tutti i dubbi in cui sono caduto nei giorni passati, e vedere se non si possa conoscere qualcosa di certo riguardo alle cose materiali.

Ma prima che esamini se tali cose esistano fuori di me, io debbo considerarne le idee, in quanto esse sono nel mio pensiero, e vedere quali sono quelle distinte, e quali quelle confuse.

In primo luogo, io immagino distintamente la quantità che i filosofi chiamano volgarmente quantità continua [1], e cioè l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, che è in questa quantità, o piuttosto nella cosa a cui la si attribuisce. Di più, io posso numerare in essa parecchie parti diverse, ed attribuire a ciascuna di queste parti ogni sorta di grandezze, di figure, di situazioni e di movimenti; ed infine, posso assegnare a ciascuno di questi movimenti ogni sorta di durata.

---

[1] [Definisce il Toleto nella logica: « *quantitas continua est quantitas cujus partes termino communi copulantur; discreta vero est cujus partes termino communi non copulantur* ».]

Ed io non solo conosco queste cose con distinzione quando le considero in generale; ma anche, per poco che vi applichi la mia attenzione, concepisco un'infinità di particolarità riguardanti i numeri, le figure, i movimenti e simili, la verità delle quali si fa manifesta con tanta evidenza, e s'accorda così bene con la mia natura, che quando io comincio a scoprirle, mi sembra di non apprendere nulla di nuovo, ma, piuttosto, di ricordare ciò che sapevo già prima; e cioè percepisco cose che erano già nel mio spirito, sebbene non avessi ancora rivolto il mio pensiero ad esse.

E ciò che trovo qui di più considerevole, è che esistono in me un' infinità d' idee di cose, che non possono essere stimate un puro niente, sebbene forse non abbiano nessuna esistenza fuori del mio pensiero, e che non sono inventate da me, benchè sia in mio potere pensarle o non pensarle; ma le loro nature sono vere ed immutabili. Come, per esempio, quando io immagino un triangolo, sebbene non ci sia, forse, in alcun luogo del mondo una tale figura fuori del mio pensiero, e non ci sia mai stata, non per ciò, tuttavia, cessa di esservi una certa natura, o forma, o essenza determinata di questa figura, la quale è immutabile ed eterna, nè io l' ho inventata, nè dipende dal mio spirito in alcun modo; come appar chiaro dal fatto che si possono dimostrare diverse proprietà di questo triangolo, e cioè che i suoi tre angoli sono eguali a due retti, che l'angolo più grande è sotteso [1] al lato più grande, ed altre simili, le quali ora, sia che lo voglia o no, riconosco con tutta chiarezza ed evidenza essere in esso, sebbene non vi avessi pensato per lo innanzi in alcun modo, quando per la prima volta mi sono immaginato un triangolo; e pertanto non si può dire che le abbia composte ed inventate io.

Ed è inutile che io m'obbietti qui che, forse, questa idea del triangolo è venuta nel mio spirito per mezzo dei miei sensi perchè ho veduto qualche volta corpi di figura trian-

---

[1] Il testo, veramente, porta: sostenuto *(soustenu)*, ma è, forse, errore per: sotteso *(soustendu)*. [Infatti il lat. ha *subtendatur*.]

golare; infatti io posso formare nel mio spirito un' infinità d'altre figure di cui non si può avere il menomo sospetto che mai mi siano cadute sotto i sensi, e tuttavia posso dimostrare diverse proprietà riguardanti la loro natura, proprio come avviene nel caso del triangolo: le quali, certo, debbono essere tutte vere, poichè le concepisco chiaramente. E pertanto esse sono qualcosa, e non un puro nulla: perchè è evidentissimo che tutto ciò che è vero, è qualche cosa; ed io ho già ampiamente dimostrato sopra che tutte le cose che io conosco chiaramente e distintamente sono vere. Ed anche se non l'avessi dimostrato, tuttavia la natura del mio spirito è tale che non mi saprei trattenere dallo stimarle vere fintantochè le concepisco chiaramente e distintamente. E mi ricordo che, anche quando ero ancora fortemente attaccato agli oggetti dei sensi, consideravo nel numero delle più solide verità quelle che concepivo chiaramente e distintamente riguardo alle figure, ai numeri e alle altre cose, che appartengono all'aritmetica ed alla geometria.

Ora, se dal solo fatto che posso trarre dal mio pensiero l' idea di qualcosa, segue che tutto ciò che io riconosco chiaramente e distintamente appartenere a questa cosa le appartiene in effetti, non posso io trarre da ciò un argomento ed una prova dimostrativa dell'esistenza di Dio? È certo che io trovo in me la sua idea, cioè l' idea di un essere sovranamente perfetto, non meno di quella di qualsiasi figura o di qualsiasi numero. E non conosco meno chiaramente e distintamente che un'attuale ed eterna esistenza appartiene alla sua natura, di quel che conosca che tutto ciò che io posso dimostrare di qualche figura o di qualche numero appartiene veramente alla natura di questa figura o di questo numero. E pertanto, anche se tutto ciò che ho concluso nelle meditazioni precedenti non risultasse vero, l'esistenza di Dio deve mantenere nel mio spirito almeno lo stesso grado di certezza che ho attribuito fin qui a tutte le verità matematiche che non riguardano se non i numeri e le figure: anche se ciò non appaia a prima vista interamente manifesto, ma sembri avere una qualche apparenza di sofisma. Infatti, es-

sendomi abituato in tutte le altre cose a fare distinzione fra l'esistenza e l'essenza, io mi convinco facilmente che l'esistenza può essere separata dall'essenza di Dio, e che così si può concepire Dio come non esistente attualmente. Ma, tuttavia, quando vi penso con maggiore attenzione, trovo manifestamente che l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio più di quel che dall'essenza di un triangolo rettilineo l'equivalenza dei suoi tre angoli a due retti, oppure dall' idea d'una montagna l' idea d'una vallata; di modo che non vi è minor repugnanza a concepire un Dio (cioè un essere sovranamente perfetto), al quale manchi l'esistenza (cioè al quale manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna che non abbia vallata.

Ma benchè, in effetti, io non possa concepire un Dio senza esistenza più che una montagna senza vallata, tuttavia, come dal solo fatto che concepisco una montagna con una vallata non segue che esista qualche montagna nel mondo, così anche, sebbene io concepisca Dio con l'esistenza, sembrà che non ne segua, per questo, che un Dio esista: perchè il mio pensiero non impone nessuna necessità alle cose; e come non dipende se non da me l' immaginare un cavallo alato, sebbene non ce ne sia nessuno che abbia ali, così potrei forse attribuire l'esistenza a Dio, sebbene non ci sia nessun Dio che esista. Eppure, viceversa, proprio qui un sofisma è nascosto sotto l'apparenza di questa obbiezione: perchè dal fatto che io non posso concepire una montagna senza vallata, non segue che vi siano al mondo montagne o vallate, ma solamente che la montagna e la vallata, sia che esistano, sia che non esistano, non si possono in nessun modo separare l'una dall'altra; mentre dal solo fatto che io non posso concepire Dio senza esistenza, segue che l'esistenza è inseparabile da lui, e, pertanto, che egli esiste veramente: e non già perchè il mio pensiero possa fare che la cosa vada così, nè perchè esso imponga alle cose alcuna necessità; ma, al contrario, perchè la necessità della cosa stessa, cioè dell'esistenza di Dio, determina il mio pensiero a concepirlo in tal maniera. Poichè non è in mio arbitrio concepire un Dio

senza esistenza (cioè un essere sovranamente perfetto senza una sovrana perfezione), come è in mio arbitrio immaginare un cavallo senza ali o con le ali.

E non si deve dire, qui, che è necessario che io riconosca che Dio esiste, sol perchè avevo supposto in precedenza che egli possedesse ogni perfezione, e tale è l'esistenza. Sì che, in effetti, la mia prima supposizione non sarebbe stata necessaria, come non è necessario pensare che tutte le figure di quattro lati si possano iscrivere nel circolo; ma ammesso che io pensi così, sono poi costretto a riconoscere che il rombo si può iscrivere nel circolo, poichè esso è una figura di quattro lati: e sono costretto a riconoscere una cosa falsa. Non si deve, ripeto, addurre ciò: perchè, sebbene non sia necessario che io mi imbatta mai in alcun pensiero di Dio, nondimeno, tutte le volte che m'accade di pensare a un essere primo e sovrano, e di trarre, per così dire, la sua idea dal tesoro del mio spirito, è necessario che gli attribuisca ogni sorta di perfezioni, anche se non venga ad enumerarle tutte e ad applicare la mia attenzione ad ognuna di esse in particolare. E questa necessità è sufficiente per farmi concludere (dopo che ho riconosciuto che l'esistenza è una perfezione) che questo essere primo e sovrano esiste veramente: come non è necessario che io immagini mai un triangolo; ma tutte le volte che voglio considerare una figura rettilinea composta solamente di tre angoli, è assolutamente necessario che le attribuisca tutte le proprietà che servono a concludere che i suoi tre angoli non sono maggiori di due retti, sebbene, forse, non considerassi allora ciò in particolare. Ma quando esamino quali figure sono suscettibili di essere iscritte nel circolo, non è in nessun modo necessario che io pensi che tutte le figure di quattro lati siano tra quelle; al contrario, non posso neppur fingere che questo sia, fino a che vorrò accogliere nel mio pensiero solo ciò che potrò concepire chiaramente e distintamente. E per conseguenza vi è una grande differenza tra le false supposizioni, come questa, e le idee vere, che sono nate con me, e di cui la prima e principale è quella di Dio.

Perchè, in effetti, io riconosco in parecchi modi che questa idea non è qualcosa di finto o d' inventato, dipendente solo dal mio pensiero, ma è immagine di una vera ed immutabile natura. E, innanzitutto, non saprei concepire altra cosa se non Dio solo, alla cui essenza l'esistenza appartenga con necessità. Poi, anche, non mi è possibile di concepire due o parecchi dèi della stessa maniera. E posto che ve ne sia uno ora che esiste, io vedo chiaramente essere necessario che esso sia stato per lo innanzi da tutta l'eternità, e che sia eternamente nell'avvenire. Ed, infine, conosco un' infinità d'altre cose in Dio, delle quali non posso nulla diminuire, nè cambiare.

Del resto, di qualunque prova ed argomento io mi serva, bisogna sempre ritornare qui: che solo le cose che concepisco chiaramente e distintamente hanno la forza d' interamente persuadermi. E sebbene tra le cose che concepisco in questa maniera, ve ne siano, in verità, alcune manifestamente conosciute da ciascuno, e ve ne siano anche delle altre, le quali non si scoprono se non a coloro, che le considerano più da vicino, e che le esaminano più esattamente, tuttavia, una volta scoperte, non sono stimate meno certe le une delle altre. Come, per esempio, in ogni triangolo rettangolo, sebbene a prima vista non appaia tanto facilmente che il quadrato della base è uguale ai quadrati degli altri due lati, come è evidente che questa base è opposta all'angolo più grande, tuttavia, una volta che ciò è stato riconosciuto, si è tanto persuasi della verità dell'una cosa che dell'altra. E per quel che riguarda Dio, certo, se il mio spirito non fosse prevenuto da alcun pregiudizio, ed il mio pensiero non si trovasse distolto dalla presenza continua delle immagini delle cose sensibili, nulla io conoscerei più presto e più facilmente di lui. Poichè non c' è nulla che di per sè sia più chiaro e più manifesto che il pensare che vi è un Dio, e cioè un essere sovrano e perfetto, nell' idea del quale soltanto è compresa l'esistenza necessaria o eterna; e che, per conseguenza, esiste.

E sebbene, per ben concepire questa verità, io abbia

avuto bisogno d'una grande tensione di spirito, tuttavia adesso non solo ne sono tanto sicuro quanto di tutto ciò che mi sembra più certo: ma, oltre ciò, noto che la certezza di tutte le altre cose ne dipende così assolutamente, che, senza questa conoscenza, è impossibile poter mai saper nulla perfettamente.

Poichè, sebbene io sia d'una tale natura, che, appena comprendo qualcosa molto chiaramente e distintamente, sono naturalmente portato a crederla vera; nondimeno, poichè sono anche costituito in modo che non posso avere lo spirito sempre rivolto ad una medesima cosa, sovente ho solo il ricordo di aver giudicato che una cosa è vera; e quando cesso di considerare le ragioni che mi hanno obbligato a giudicarla tale, può accadere, durante questo tempo, che altre ragioni si presentino a me, le quali mi farebbero facilmente cambiar d'opinione, se ignorassi che vi è un Dio. E così non avrei mai una vera e certa scienza di una cosa qualsiasi, ma solo vaghe ed incostanti opinioni.

Come, per esempio, quando considero la natura del triangolo, conosco evidentemente, io che sono un po' versato nella geometria, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, e non mi è possibile di non crederlo mentre applico il mio pensiero alla dimostrazione; ma tostochè lo distolgo, ancorchè mi risovvenga di averla chiaramente compresa, tuttavia può facilmente accadere che io dubiti della sua verità, se ignoro che vi è un Dio. Perchè posso convincermi di essere stato fatto da natura tale da potermi facilmente ingannare, anche nelle cose che credo di comprendere con la maggiore evidenza e certezza; visto principalmente che mi ricordo di avere sovente stimato come vere e certe molte cose, che in appresso altre ragioni mi hanno portato a giudicare come assolutamente false.

Ma dopo che ho riconosciuto che vi è un Dio, per il fatto che, in pari tempo, ho riconosciuto anche che tutte le cose dipendono da lui, e ch'egli non è ingannatore, ed in seguito a ciò ho giudicato che tutto quel ch' io concepisco chiaramente e distintamente non può non essere vero, an-

corchè non pensi più alle ragioni per le quali l'ho giudicato vero, purchè mi ricordi di averlo chiaramente compreso, non mi si può portare niuna ragione contraria, che me lo faccia mai revocare in dubbio; e così ne ho una vera e certa scienza. E questa stessa scienza si estende anche a tutte le altre cose che mi ricordo di avere altra volta dimostrate, come le verità della geometria, e simili: poichè che cosa mi si può obbiettare, per obbligarmi a revocarle in dubbio? Mi si dirà che la mia natura è tale che io sono molto soggetto ad ingannarmi? Ma io so già che non posso ingannarmi nei giudizi di cui conosco chiaramente le ragioni. Mi si dirà che ho ritenuto altra volta vere e certe molte cose che ho riconosciuto dopo essere false? Ma io non avevo conosciuto chiaramente e distintamente nessuna di quelle cose, e, non sapendo ancora la regola per mezzo della quale mi assicuro della verità, ero stato indotto a credervi per ragioni che ho riconosciuto dopo essere meno forti di quanto me le fossi immaginate allora. Che mi si potrà, dunque, obbiettare di più? Che forse io dormo (come me l'ero obbiettato io stesso avanti), oppure che tutti i pensieri che ho adesso non sono più veri delle fantasticherie che immaginiamo quando siamo addormentati? Ma quand'anche io dormissi, tutto ciò che si presenta al mio spirito con evidenza è assolutamente vero. E così riconosco chiarissimamente che la certezza e la verità di ogni scienza dipende dalla sola conoscenza del vero Dio: in modo che, prima che lo conoscessi, non potevo sapere perfettamente nessun'altra cosa. Ed ora che lo conosco, ho il mezzo di acquistare una scienza perfetta riguardo ad un' infinità di cose, non solo di quelle che sono in lui, ma anche di quelle che appartengono alla natura corporea, in quanto essa può servire d'oggetto alle dimostrazioni dei geometri, i quali fanno astrazione dalla sua esistenza.

SESTA MEDITAZIONE

DELL' ESISTENZA DELLE COSE MATERIALI E DELLA REALE DISTINZIONE TRA L'ANIMA E IL CORPO DELL' UOMO

Non mi resta più ormai che esaminare se vi siano delle cose materiali: e, certo, almeno so già che ve ne possono essere, in quanto le consideriamo come l'oggetto delle dimostrazioni geometriche, visto che in questa maniera le concepisco molto chiaramente e distintamente. Poichè non vi è dubbio che Dio abbia la potenza di produrre tutte le cose che io sono capace di concepire con distinzione; ed io non ho mai giudicato che gli fosse impossibile di fare qualche cosa, se non allorquando trovavo contraddizione a poterla ben concepire. Di più, la facoltà d' immaginare che è in me, e della quale vedo per esperienza che mi servo, quando m'applico alla considerazione delle cose materiali, è capace di convincermi della loro esistenza: perchè, quando considero attentamente che sia l' immaginazione, io trovo che non è altro, se non una certa applicazione della facoltà conoscente al corpo che le è intimamente presente, e che quindi esiste.

E per render ciò evidentissimo, io noto innanzi tutto la differenza tra l' immaginazione e la pura intellezione o concezione. Per esempio, quando immagino un triangolo, non lo concepisco solo come una figura composta e compresa da tre linee, ma, oltre ciò, considero queste tre linee come presenti per la forza e l'applicazione interna del mio spirito;

e questo è propriamente ciò che chiamo immaginare. Che se voglio pensare ad un chiliogono, concepisco bene, in verità, che esso è una figura composta di mille lati, con la stessa facilità con la quale concepisco che un triangolo è una figura composta di tre lati solamente; ma non posso immaginare i mille lati di un chiliogono, come i tre di un triangolo, nè, per così dire, guardarli come presenti con gli occhi del mio spirito. E sebbene, per l'abitudine che ho di servirmi sempre della mia immaginazione quando penso alle cose corporee, accada che, concependo un chiliogono, mi rappresenti confusamente qualche figura, tuttavia è evidentissimo che questa figura non è un chiliogono, poichè essa non differisce per nulla da quella che mi rappresenterei se pensassi ad un miriogono, o a qualche altra figura di molti lati; nè serve in alcun modo a scoprire le proprietà che differenziano il chiliogono dagli altri poligoni.

Che, se si tratta di considerare un pentagono, è verissimo che posso concepire la sua figura, tanto quanto quella d'un chiliogono, senza il soccorso dell' immaginazione; ma posso anche immaginarla, applicando l'attenzione del mio spirito a ciascuno dei suoi cinque lati, e, insieme, all'area o allo spazio che essi racchiudono. Così io conosco chiaramente che ho bisogno di una particolare tensione di spirito per immaginare, della quale non mi servo per concepire; e questa particolare tensione di spirito mostra evidentemente la differenza che passa fra l' immaginazione e l' intellezione o concezione pura.

Io osservo, oltre ciò, che questa mia facoltà d' immaginare, in quanto differisce dalla facoltà di concepire, non è in nessun modo necessaria alla mia natura o alla mia essenza, e cioè all'essenza del mio spirito; perchè, anche se non l'avessi punto, è fuori dubbio che rimarrei sempre quello stesso che sono ora: donde sembra potersi concludere che essa dipende da qualche cosa che differisce dal mio spirito. Ed io concepisco facilmente che, se esiste qualche corpo al quale il mio spirito sia congiunto ed unito in maniera tale, ch'esso si possa applicare a considerarlo quando gli piace,

può accadere che, per questo mezzo, esso immagini le cose corporee: di guisa che questa maniera di pensare differisce dalla pura intellezione solamente in ciò, che lo spirito, quando concepisce, si volge, in certo modo, verso sè stesso, e considera qualcuna delle idee che ha in sè; quando immagina, invece, si volge verso il corpo, e vi considera qualche cosa di conforme all'idea che ha formato egli stesso, o che ha ricevuto per mezzo dei sensi. Io concepisco, dico, facilmente che l'immaginazione possa prodursi in questa maniera, se è vero che vi siano dei corpi; e poichè non posso trovare nessun'altra via per spiegare come essa si produca, congetturo di lì che probabilmente vi sono dei corpi: ma solo probabilmente; e sebbene esamini accuratamente tutto, non trovo, tuttavia, che da questa idea distinta della natura corporea, che ho nella mia immaginazione, io possa trarre alcun argomento che concluda con necessità all'esistenza di qualche corpo.

Ora, io sono abituato ad immaginare molte altre cose, oltre quella natura corporea ch'è l'oggetto della geometria, e cioè i colori, i suoni, i sapori, il dolore, ed altre cose simili, benchè meno distintamente. E poichè percepisco molto meglio quelle cose per mezzo dei sensi, per via dei quali, e della memoria, esse sembrano essere pervenute fino alla mia immaginazione, io credo che, per esaminarle più comodamente, non è fuori luogo che esamini, in pari tempo, che cosa è sentire, ricercando se dalle idee che ricevo nel mio spirito per mezzo di quella maniera di pensare che chiamo sentire, io possa trarre qualche prova certa della esistenza delle cose corporee.

Ed innanzi tutto richiamerò alla mia memoria quali sono le cose che dapprima ho ritenute vere, avendole ricevute per mezzo dei sensi, e su quali fondamenti la mia credenza era poggiata. In appresso, esaminerò le ragioni, che m'hanno poi obbligato a revocarle in dubbio. E infine considererò quel che ora debbo crederne.

Innanzi tutto, dunque, ho sentito che avevo una testa, delle mani, dei piedi, e tutte le altre membra, di cui è com-

posto questo corpo, che io consideravo come una parte di me stesso, o, forse, anche come il tutto. Di più, ho sentito che questo corpo era posto fra molti altri, dai quali poteva ricevere diversi comodi e incomodi, e notavo questi comodi con un certo sentimento di piacere o di voluttà, e questi incomodi con un sentimento di dolore. Ed oltre questo piacere e questo dolore, sentivo anche in me la fame, la sete, ed appetiti simili, come anche certe inclinazioni corporee verso la gioia, la tristezza, la collera, ed altre passioni. Ed al di fuori, oltre l'estensione, le figure, i movimenti dei corpi, notavo durezza, calore, e tutte le altre qualità che cadono sotto il tatto. Di più, notavo luce, colori, odori, sapori e suoni, la cui varietà mi permetteva di distinguere il cielo, la terra, il mare, e, in genere, tutti gli altri corpi gli uni dagli altri.

E certo, considerando le idee di tutte queste qualità che si presentavano al mio pensiero, e che sole propriamente ed immediatamente io sentivo, non senza ragione credevo sentire cose affatto differenti dal mio pensiero, e cioè dei corpi donde procedessero queste idee. Sperimentavo infatti che esse si presentavano al pensiero senza che il mio consenso fosse richiesto, di guisa che non potevo sentire alcun oggetto, per quanta volontà ne avessi, se esso non si trovava presente all'organo di uno dei miei sensi; e non era per nulla in mio potere di non sentirlo quando si trovava presente.

E poichè le idee che ricevevo per mezzo dei sensi erano molto più vivaci, appariscenti ed anche, a lor modo, più distinte di tutte quelle che potevo formare da me stesso meditando, o che trovavo impresse nella mia memoria, sembrava che esse non potessero procedere dal mio spirito; di modo che era necessario che fossero prodotte in me da altre cose. Delle quali non avendo alcuna conoscenza oltre quella che mi davano queste stesse idee, non mi poteva venire in mente altro, se non che quelle cose erano simili alle idee che producevano.

E poichè mi ricordavo anche che m'ero servito piuttosto dei sensi che della ragione, e riconoscevo che le idee for-

mate da me stesso non erano così chiare come quelle che ricevevo per mezzo dei sensi, e che, anzi, erano il più delle volte composte delle parti di queste, mi convinsi facilmente di non avere nessuna idea nel mio spirito, che non fosse prima passata pei miei sensi.

Ed egualmente non senza qualche ragione io credevo che quel corpo (che per un certo diritto particolare chiamavo mio) m'appartenesse più propriamente e più strettamente di ogni altro. Perchè, in effetti, io non ne potevo mai essere separato come dagli altri corpi; risentivo in esso e per esso tutti i miei appetiti e tutte le mie affezioni; ed infine ero affetto dai sentimenti di piacere e di dolore nelle sue parti, e non in quelle degli altri corpi posti fuori di esso.

Ma quando esaminavo perchè da questo non so qual sentimento di dolore segua la tristezza nello spirito, e dal sentimento di piacere nasca la gioia, ovvero perchè quella non so quale emozione dello stomaco, che chiamo fame ci faccia aver voglia di mangiare, e l'aridità della gola ci faccia aver voglia di bere, e così via, non ne trovavo alcuna altra ragione, se non che la natura m' insegnava così; perchè non vi è certo nessuna affinità, nè alcun rapporto (almeno che io possa comprendere) tra questa emozione dello stomaco e il desiderio di mangiare, non più di quel che ve ne sia tra il sentimento della cosa che cagiona dolore, e il pensiero di tristezza che questo sentimento fa nascere. E nella stessa maniera mi sembrava di avere appreso dalla natura tutte le altre cose che giudicavo riguardo agli oggetti dei miei sensi; perchè osservavo che i giudizi che ero solito fare di questi oggetti, si formavano in me prima che avessi l'agio di ponderare e considerare le ragioni che mi potessero obbligare a farli.

Ma, in seguito, molte esperienze hanno a poco a poco distrutto tutta la fede che avevo prestato ai sensi. Perchè ho osservato parecchie volte che le torri, che da lontano mi erano sembrate rotonde, mi apparivano da vicino quadrate, e che colossi elevati sull'alto di quelle torri, mi sembravano piccole statue a riguardarli dal basso; e così, in un' infinità

di altri casi, ho trovato erronei i giudizi fondati sopra i sensi esteriori. E non solamente sopra i sensi esteriori, ma anche su quelli interni: poichè, vi è cosa più intima del dolore? e, tuttavia, ho sentito talora dire da persone mutilate nelle braccia e nelle gambe, che sembrava loro ancora qualche volta di provar dolore nella parte amputata; il che mi dava motivo di pensare che non potevo neppure essere certo di aver male in qualcuno dei miei membri, benchè in esso sentissi dolore.

Ed a queste ragioni di dubbio ne ho ancora aggiunto da poco altre due generalissime. La prima, è che io non ho mai creduto di sentire nulla da sveglio che non possa anche talvolta credere di sentire quando dormo; e poichè io non credo che le cose che mi sembra di sentire dormendo procedano da oggetti fuori di me, non vedevo perchè dovessi piuttosto creder ciò riguardo a quelle che mi sembra di sentire stando sveglio. E la seconda, che, non conoscendo ancora, o piuttosto, fingendo di non conoscere [1] l'autore del mio essere, non vedevo nulla che potesse impedire che fossi stato fatto da natura tale da ingannarmi anche nelle cose che mi parevano le più vere.

E quanto alle ragioni che mi avevano per lo innanzi persuaso della verità delle cose sensibili, io non avevo molta difficoltà a rispondervi. Poichè la natura sembrando inclinarmi a molte cose, donde la ragione mi distoglieva, non credevo dovermi fidare molto degl' insegnamenti di questa natura. E sebbene le idee che ricevo dai sensi non dipendano dalla mia volontà, io non pensavo che si dovesse perciò concludere che esse procedevano da cose differenti da me, poichè, forse, può trovarsi in me qualche facoltà (benchè finora a me ignorata), che ne sia la causa e le produca.

Ma ora che comincio a conoscere meglio me stesso, e a scoprire più chiaramente l'autore della mia origine, io non penso, in verità, di dover temerariamente ammettere tutte

---

[1] [L' inciso *vel saltem ignorare me fingerem* mancava nella stesura originale, e Cartesio scrisse a Mersenne il 18 marzo 1641 (AT, III, p. 331) di inserirlo fra parentesi quadre. In realtà la parentesi fu omessa.]

le cose che i sensi sembrano insegnarci, come non penso neppure di doverle revocare in dubbio tutte in genere.

Ed innanzi tutto, poichè so che tutte le cose, che concepisco chiaramente e distintamente possono essere prodotte da Dio quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, per essere certo che l'una è distinta o differente dall'altra, perchè esse possono essere poste separatamente, almeno dall'onnipotenza di Dio; e non importa quale potenza operi tale separazione per obbligarmi a giudicarle differenti. E pertanto, dal fatto stesso che io conosco con certezza di esistere, e, tuttavia, osservo che nessun'altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura o alla mia essenza, tranne l'essere una cosa pensante, concludo benissimo che la mia essenza consiste in ciò solo, ch' io sono una cosa pensante, o una sostanza, di cui tutta l'essenza o la natura è soltanto di pensare. E sebbene, forse (o piuttosto certamente, come dirò subito), io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia, poichè da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa, e da un altro lato ho un' idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che quest' io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere o esistere senza di lui.

Di più, io trovo in me delle facoltà di pensare affatto particolari e distinte da me, e cioè le facoltà d' immaginare e di sentire, senza le quali posso bensì concepirmi chiaramente e distintamente tutto intero, mentre non posso concepirle senza di me, e cioè senza una sostanza intelligente cui ineriscano. Perchè nella nozione che noi abbiamo di queste facoltà, o (per servirmi dei termini della scuola) nel loro concetto formale [1], esse rinchiudono qualche sorta d' intel-

---

[1] *Formale* qui vuol dire ciò che fa sì che una cosa sia qual' è, ciò che è necessario e sufficiente a costituire l'essenza di una cosa. [Cfr. Suarez, *Met. disp.* 2, 1, 1: « *conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem*

lezione: donde io concepisco che esse son distinte da me, come le figure, i movimenti, e gli altri modi o accidenti dei corpi sono distinti dai corpi medesimi che li sostengono.

Io riconosco anche in me alcune altre facoltà, come quelle di cambiar di luogo, di assumere atteggiamenti diversi, e simili, che non possono essere concepite, come le precedenti, senza qualche sostanza a cui ineriscano, nè, per conseguenza, esistere senza di essa; ma è evidentissimo che queste facoltà, se è vero che esistono, debbono inerire a qualche sostanza corporea o estesa, e non ad una sostanza intelligente, poichè nel loro concetto chiaro e distinto vi è sì qualche specie d'estensione, che vi si trova contenuta, ma niuna specie d' intelligenza. Di più, si trova in me una certa facoltà passiva di sentire, cioè di ricevere e di conoscere le idee delle cose sensibili; ma essa mi sarebbe inutile, e non me ne potrei servire, se non ci fosse in me, o in altri, una facoltà attiva, capace di formare e di produrre queste idee. Ora, questa facoltà attiva non può essere in me in quanto sono soltanto una cosa che pensa, visto che non solo essa non presuppone il mio pensiero, ma anche che quelle idee mi sono rappresentate senza ch' io vi contribuisca in alcun modo, ed anzi spesso contro mia voglia; bisogna, dunque, necessariamente, ch'essa sia in qualche sostanza diversa da me, nella quale tutta la realtà, che è oggettivamente nelle idee che ne sono prodotte, sia contenuta formalmente o eminentemente (come ho notato di sopra). E questa sostanza, è o un corpo, e cioè una natura corporea nella quale è contenuto formalmente ed in effetti tutto ciò che è nelle idee oggettivamente e per rappresentazione; oppure è Dio stesso, o qualche altra creatura più nobile del corpo, nella quale ciò stesso è contenuto eminentemente.

---

rationem concipit, qui dicitur conceptus quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentis, in quo differt a conceptu objectivo... Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur... »]

Ora, Dio non essendo ingannatore, è manifestissimo che egli non m' invia queste idee immediatamente lui stesso, e neppure per mezzo di qualche creatura nella quale la loro realtà obbiettiva non sia contenuta formalmente, ma solo eminentemente. Perchè, non avendomi dato nessuna facoltà per conoscere che ciò sia, ma, al contrario, una grandissima propensione a credere che esse mi sono inviate, o partono dalle cose corporee, io non vedo come si potrebbe scusarlo d' inganno, se, in effetti, queste idee partissero, o fossero prodotte da cause diverse dalle cose corporee. E pertanto bisogna confessare che le cose corporee esistono.

Tuttavia, esse non sono forse interamente quali le percepiamo per mezzo dei sensi, perchè la percezione dei sensi è assai oscura e confusa in parecchie cose; ma, almeno, bisogna confessare che tutte le cose che io concepisco chiaramente e distintamente, e cioè tutte le cose, generalmente parlando, che sono comprese nell'oggetto della geometria speculativa, vi si ritrovano veramente. Ma per ciò che riguarda le altre, le quali o sono veramente particolari, per esempio che il sole sia di tale grandezza, di tale figura, ecc., oppure sono concepite meno chiaramente e distintamente, come la luce, il suono, il dolore ed altre simili, è certo che, sebbene siano assai dubbie ed incerte, tuttavia, dal solo fatto che Dio non è ingannatore, e che, per conseguenza, non ha permesso che potesse esserci falsità nelle mie opinioni, senza darmi in pari tempo qualche facoltà capace di correggerla, io credo di poter concludere sicuramente che ho in me i mezzi di conoscerle con certezza.

Ed innanzi tutto non v' ha dubbio che tutto ciò che la natura m' insegna contiene qualche verità. Poichè per natura, considerata in generale, io non intendo adesso altra cosa che Dio stesso, oppure l'ordine e la disposizione che Dio ha stabilito nelle cose create. E per mia natura in particolare non intendo altro che il complesso o la riunione di tutte le cose che Dio m' ha dato.

Ora, non vi è niente che questa natura m' insegni più esplicitamente e più sensibilmente, se non che io ho un

corpo che è mal disposto quando sento dolore, che ha bisogno di mangiare o di bere quand'ho le sensazioni della fame o della sete, ecc. E pertanto non debbo dubitare che in ciò non sia qualche verità.

La natura m'insegna anche, per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc., che io non sono solamente alloggiato nel mio corpo, come un pilota nel suo battello, ma che gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato da comporre come un sol tutto. Poichè, se ciò non fosse, quando il mio corpo è ferito, non perciò sentirei dolore, io che sono soltanto una cosa pensante, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo vascello; e quando il mio corpo ha bisogno di bere e di mangiare, conoscerei semplicemente ciò stesso, senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame e di sete. Perchè, in effetti, tutte queste sensazioni di fame, di sete, di dolore, ecc. non sono altro che maniere confuse di pensare, che provengono e dipendono dall'unione, e come dalla mescolanza, dello spirito con il corpo.

Oltre ciò, la natura m'insegna che parecchi altri corpi esistono attorno al mio, tra i quali io debbo cercare gli uni e fuggire gli altri. E, certo, dal fatto che io sento differenti specie di colori, odori, sapori, suoni e calore, durezza, ecc. giustamente concludo che vi sono nei corpi, donde procedono queste diverse percezioni dei sensi, alcune varietà ad esse corrispondenti, ancorchè, forse, non simili. Ed anche, dal fatto che, tra queste diverse percezioni dei sensi, le une mi sono piacevoli, e le altre spiacevoli, posso trarre una conseguenza del tutto certa: che il mio corpo, o piuttosto io stesso tutt'intero, in quanto son composto del corpo e dell'anima, posso ricevere diversi comodi o incomodi dagli altri corpi che mi circondano.

Ma vi sono parecchie altre cose che sembra che la natura m'abbia insegnato, e che, invece, io non ho veramente ricevuto da essa, ma si sono introdotte nel mio spirito per una certa abitudine che ho di giudicare inconsideratamente

le cose; e così può facilmente accadere che essse contengano qualche falsità. Come, per esempio, l'opinione che ho che ogni spazio, nel quale non vi sia niente che muova i miei sensi e faccia impressione su di essi, sia vuoto; che in un corpo, che è caldo, vi sia qualche cosa di simile all' idea del calore che è in me; che in un corpo bianco o nero, vi sia lo stesso bianco o nero che io sento; che in un corpo amaro o dolce, vi sia lo stesso gusto o lo stesso sapore, e così delle altre cose; che gli astri, le torri e tutti gli altri corpi lontani siano della stessa figura e grandezza con la quale appaiono di lontano ai nostri occhi, ecc.

Ma, affinchè in questo non rimanga niente che io non concepisca distintamente, debbo definire con precisione che cosa intendo propriamente, quando dico che la natura mi insegna qualche cosa. Perchè io prendo qui la natura in un significato più ristretto che quando la chiamo una riunione o un complesso di tutte le cose che Dio m' ha dato; visto che questa riunione o complesso comprende molte cose che appartengono allo spirito solo, alle quali io non intendo riferirmi qui, parlando della natura: come, per esempio, la nozione che ho di questa verità: che ciò che una volta è stato fatto, non può divenire non fatto, ed un' infinità di altre simili cose, che conosco per mezzo della luce naturale, senza l'aiuto del corpo; e che ne comprende anche parecchie altre, le quali non appartengono che al solo corpo, e non sono qui neppur esse contenute sotto il nome di natura: come la qualità d'esser pesante, e parecchie altre simili, delle quali non parlo neppure, poichè parlo solo delle cose che Dio mi ha dato, in quanto sono composto di spirito e di corpo. Ora, questa natura m' insegna sì a fuggire le cose che cagionano in me il sentimento del dolore, ed a muovermi verso quelle che mi comunicano qualche sentimento di piacere; ma non vedo che, oltre ciò, essa m' insegni che da queste diverse percezioni dei sensi noi dobbiamo mai concludere riguardo alle cose che sono fuori di noi, senza che lo spirito le abbia accuratamente e maturamente esaminate. Perchè, mi sembra, al solo spirito, e non al composto

dello spirito e del corpo, appartiene di conoscere la verità di tali cose.

Così, sebbene una stella non faccia più impressione sul mio occhio del fuoco d'una piccola fiaccola, non vi è, tuttavia, in me nessuna facoltà reale o naturale, che mi porti a credere che essa non è più grande di questo fuoco, anche se ho giudicato così fin dai miei primi anni, senza alcun ragionevole fondamento. E sebbene, avvicinandomi al fuoco, io senta del caldo, ed anche, avvicinandomi un po' troppo senta del dolore, non vi è, tuttavia, nessuna ragione che mi possa convincere che vi è nel fuoco qualche cosa di simile a questo calore, non più che a questo dolore; ma solamente ho ragione di credere che vi è qualche cosa in esso, quale che possa essere, che eccita in me queste sensazioni di calore o di dolore.

Così sebbene vi siano degli spazi nei quali non trovo niente che ecciti e muova i miei sensi, io non debbo concludere perciò che questi spazi non contengano in sè alcun corpo, ma vedo che, tanto in questa, quanto in parecchie altre cose simili, sono solito di pervertire e confondere l'ordine della natura, perchè queste sensazioni o percezioni dei sensi non essendo state messe in me che per significare al mio spirito quali cose sono utili o dannose al composto di cui è parte, e fin lì essendo abbastanza chiare e abbastanza distinte, io me ne servo tuttavia come se esse fossero regole certissime, per mezzo delle quali sia possibile conoscere immediatamente l'essenza e la natura dei corpi fuori di me, sulla quale, tuttavia, esse non possono nulla insegnarmi, che non sia assai oscuro e confuso.

Ma ho già sopra esaminato abbastanza come, nonostante la sovrana bontà di Dio, accada che vi sia della falsità nei giudizi che fo in questa maniera. Si presenta solamente ancora qui una difficoltà riguardo alle cose che la natura m'insegna doversi seguire o evitare, ed anche riguardo alle sensazioni interne che essa ha messo in me: perchè mi sembra avervi qualche volta notato dell'errore, e che così io sono direttamente ingannato dalla mia natura. Come, per

esempio, il gusto piacevole di qualche vivanda, nella quale sia mescolato del veleno, può invitarmi a prendere questo veleno, e così ingannarmi. È vero, tuttavia, che in ciò la natura può essere scusata, perchè essa mi porta solamente a desiderare la vivanda, nella quale trovo un sapore piacevole, e non a desiderare il veleno, che le è sconosciuto; di modo che non posso concludere da questo se non che la mia natura non conosce interamente ed universalmente tutte le cose; del che, certo, non v'è motivo di meravigliarsi, poichè l'uomo, essendo di natura finita, non può egualmente avere se non una conoscenza di limitata perfezione.

Ma noi c'inganniamo anche assai spesso nelle cose alle quali siamo direttamente portati dalla natura, come accade ai malati quando desiderano di bere o di mangiare bevande e cibi che possono nuocere loro. Si dirà, forse, qui, che causa del loro inganno è la loro natura corrotta; ma ciò non toglie la difficoltà, perchè un uomo malato non è meno vera creatura di Dio di un uomo che gode piena salute; e pertanto, non ripugna meno alla bontà di Dio che esso abbia una natura ingannevole e fallace. E come un orologio, composto di ruote e di contrappesi, non osserva meno esattamente tutte le leggi della natura quando è mal fatto, e non segna bene le ore, che quando soddisfa interamente al desiderio dell'operaio; così pure, se io considero il corpo dell'uomo come una macchina in tal modo fabbricata e composta di ossa, di nervi, di muscoli, di vene, di sangue e di pelle, che, anche se non vi fosse niuno spirito, non cesserebbe di muoversi in tutte le medesime maniere di come fa adesso quando non si muove per la direzione della volontà, e, per conseguenza, con l'aiuto dello spirito, ma solo in virtù della disposizione dei suoi organi, io riconosco facilmente che sarebbe tanto naturale a questo corpo, se fosse, per esempio, idropico, di soffrire l'aridità della gola, che è solita significare allo spirito la sensazione della sete, e d'essere indotto da quest'aridità a muovere i nervi e le sue altre parti, nella maniera che è richiesta per bere e così aumentare il suo male e nuocere a sè, quanto gli è naturale, allorquando

non ha alcuna indisposizione, di essere portato a bere per sua utilità da una simile aridità di gola. E sebbene, considerando l'uso al quale l'orologio è stato destinato dal suo operaio, io possa dire che esso si allontana dalla sua natura quando non segna bene le ore, e nella stessa maniera, considerando la macchina del corpo umano come formata da Dio per avere in sè tutti i movimenti che sono soliti esservi, io abbia motivo di pensare che essa non segue l'ordine della sua natura quando la sua gola è secca e il bere nuoce alla sua conservazione; riconosco, tuttavia, che quest'ultima maniera di intendere la natura è molto differente dall'altra. Non è altro, infatti, che una semplice denominazione, la quale dipende interamente dal mio pensiero che paragona un uomo malato e un orologio malfatto con l' idea di un uomo sano e di un orologio ben fatto; e non indica niente che si trovi nella cosa di cui si parla; mentre, con l'altra accezione del termine natura, intendo quello che si trova veramente nelle cose, il che, quindi, non è senza qualche verità.

Ma certo, sebbene riguardo al corpo idropico non si tratti che di una denominazione esterna, quando si dice che la sua natura è corrotta pel fatto che, senza aver bisogno di bere, ha pur sempre la gola secca e arida; tuttavia, riguardo a tutto il composto, cioè allo spirito o all'anima unita a questo corpo, non è più una pura denominazione, ma un vero errore della natura il fatto che esso ha sete quando gli è perniciosissimo bere; e, pertanto, resta ancora da esaminare come la bontà di Dio non impedisca che la natura dell'uomo, presa in questo modo, sia fallace e ingannatrice.

Per cominciare, dunque, questo esame, osservo qui, in primo luogo, che vi è una grande differenza fra lo spirito e il corpo, perchè il corpo, di sua natura, è sempre divisibile, e lo spirito è interamente indivisibile. Quando, infatti, considero il mio spirito, cioè me stesso in quanto sono solamente una cosa che pensa, io non posso distinguere parti, ma mi concepisco come una cosa sola ed intera. E sebbene tutto lo spirito sembri essere unito a tutto il corpo, tuttavia

se un piede o un braccio o qualche altra parte è separata dal mio corpo, è certo che nulla perciò sarà distaccato dal mio spirito. E le facoltà di volere, di sentire, di concepire, ecc. non possono propriamente esser dette sue parti: perchè lo stesso spirito s' impiega tutto intero a volere, ed egualmente tutto intero a sentire, a concepire ecc. Ma è tutto il contrario nelle cose corporee o estese; perchè non ve n' è nessuna, che io non rompa facilmente in pezzi col mio pensiero, che [1] il mio spirito non divida con ogni facilità in parecchie parti, e, per conseguenza, che io non conosca essere divisibile. Il che basterebbe ad insegnarmi che lo spirito o l'anima dell'uomo è interamente differente dal corpo, se già non l'avessi appreso per altra via.

Io noto pure che lo spirito non riceve immediatamente l' impressione di tutto il corpo, ma solo del cervello, o forse anche di una delle sue più piccole parti [2], cioè di quella dove si esercita la facoltà che chiamano il senso comune, la quale, tutte le volte ch' è disposta nella stessa maniera, fa sentire la stessa cosa allo spirito, sebbene, tuttavia, le altre parti del corpo possano essere diversamente disposte, come è attestato da un' infinità di esperienze che non v' è qui bisogno di riferire.

Io osservo inoltre che la natura del corpo è tale, che nessuna delle sue parti può essere mossa da un'altra un po' lontana senza poter essere egualmente mossa nella stessa maniera da ognuna delle parti intermedie, sebbene la parte più lontana non agisca affatto. Come, per esempio, nella corda A B C D che è tutta tesa, se si viene a tirare e a muovere l'ultima parte D, la prima A non sarà mossa in una

---

[1] o che (3ª ed.). Ma questo inciso « che... parti » sembra essere un ritocco (fatto, forse, dal Descartes) di quello che precede « che... pensiero », il quale avrebbe dovuto essere soppresso.

[2] La glandola pineale, sede dell'anima. [Cfr. la lettera al Mersenne del 24 dic. 1640 (AT, III, p. 262) sul *conarium*: « il *conarium*... è simile a una ghiandola... E poichè non v' è altra parte solida nel cervello che sia unica, di necessità deve essere la sede del senso comune, ossia del pensiero, e quindi dell'anima ».]

maniera diversa da quella in cui si potrebbe egualmente farla muovere, se si tirasse una delle parti medie, B o C, e l'ultima D restasse nel frattempo immobile. E parimenti, quando sento dolore al piede, la fisica m' insegna che questa sensazione si comunica per mezzo dei nervi diffusi nel piede, che, trovandosi tesi come delle corde di là sino al cervello, quando sono tirati nel piede tirano anche, in pari tempo, il luogo del cervello donde vengono e nel quale vanno a finire, e vi eccitano un certo movimento che la natura ha istituito per far sentire dolore allo spirito, come se questo dolore fosse nel piede. Ma poichè questi nervi debbono passare per la gamba, per la coscia, per le reni, per il dorso e per il collo, per stendersi dal piede fino al cervello, può accadere che, sebbene le loro estremità, che sono nel piede, non siano punto mosse, lo siano invece alcune delle parti che passano per le reni o per il collo; il che, tuttavia, eccita nel cervello gli stessi movimenti che potrebbero esservi eccitati da una ferita ricevuta nel piede; ed in conseguenza di ciò sarà necessario che lo spirito risenta nel piede lo stesso dolore che se vi avesse ricevuto una ferita. E bisogna pensare qualcosa di simile di tutte le altre percezioni dei nostri sensi.

Infine, io osservo che, poichè di tutti i movimenti, i quali avvengono nella parte del cervello di cui lo spirito riceve immediatamente l' impressione, ognuno produce solo una certa sensazione, non si può in ciò desiderare, nè immaginare nulla di meglio, se non che questo movimento faccia risentire allo spirito, fra tutte le sensazioni che è capace di produrre, quella che è più adatta e più ordinariamente utile alla conservazione del corpo umano, quando sia in piena salute. Ora, l'esperienza ci fa conoscere che tutte le sensazioni che la natura ci ha dato, sono quali ho detto; e, quindi, non si trova nulla in esse che non faccia manifeste la potenza e la bontà del Dio che le ha prodotte.

Così, per esempio, quando i nervi del piede sono mossi fortemente e più dell'ordinario, il loro movimento passando per il midollo spinale fino al cervello, reca un' impressione allo spirito, che gli fa sentire qualche cosa, e cioè del dolore,

come se questo fosse nel piede, dal quale dolore lo spirito è avvertito ed eccitato a fare il possibile per cacciarne la causa, come pericolosissima e nociva al piede.

È vero che Dio poteva stabilire la natura dell'uomo in tal guisa, che questo stesso movimento nel cervello facesse sentire tutt'altro allo spirito: per esempio, che esso facesse sentire sè stesso, o in quanto è nel cervello, o in quanto è nel piede, ovvero in quanto è in qualche altro luogo fra il piede e il cervello, o infine un'altra cosa qualsiasi; ma nulla avrebbe così bene contribuito alla conservazione del corpo come ciò che gli fa sentire.

Così pure, quando noi abbiamo bisogno di bere, nasce di là una certa aridità nella gola, che muove i suoi nervi, e, per loro mezzo, le parti interiori del cervello; e questo movimento fa risentire allo spirito la sensazione della sete, perchè in quell'occasione non vi è nulla che ci sia utile quanto il sapere che abbiamo bisogno di bere per la conservazione della nostra salute; e così delle altre cose.

Dal che è interamente manifesto che, nonostante la sovrana bontà di Dio, la natura dell'uomo, in quanto esso è composto dello spirito e del corpo, non può non essere qualche volta fallace e ingannatrice.

Poichè, se vi è qualche causa che eccita, non nel piede, ma in una delle parti del nervo che è teso dal piede fino al cervello, od anche nel cervello, lo stesso movimento che si produce ordinariamente quando il piede è mal disposto, si sentirà dolore nel piede, e il senso sarà naturalmente ingannato, perchè uno stesso movimento nel cervello non potendo produrre nello spirito se non una stessa sensazione, e questa sensazione essendo molto più spesso eccitata da una causa che ferisce il piede che da un'altra che sia altrove, è molto più ragionevole che essa rechi allo spirito il dolore del piede che quello di qualunque altra parte. E sebbene l'aridità della gola non venga sempre, come d'ordinario, dal fatto che il bere è necessario per la salute del corpo, ma qualche volta da una causa affatto contraria, come sperimentano gl' idropici, tuttavia è molto meglio che essa inganni

in quell'occasione, che se, al contrario, ingannasse sempre quando il corpo è ben disposto; e così è negli altri casi.

E certo, questa considerazione mi serve molto, non solamente per riconoscere tutti gli errori ai quali la mia natura è soggetta, ma anche per evitarli, o per correggerli più facilmente; perchè, sapendo che tutti i miei sensi mi significano ordinariamente più il vero che il falso rispetto alle cose che riguardano i comodi o gl' incomodi del corpo, e potendo quasi sempre servirmi di parecchi tra essi per esaminare una stessa cosa, ed oltre ciò potendo usare della mia memoria per legare e congiungere le conoscenze presenti alle passate, e del mio intelletto che ha già scoperto tutte le cause dei miei errori, non debbo più temere, oramai, che si trovi della falsità nelle cose più spesso rappresentate dai miei sensi. Ed io debbo rigettare tutti i dubbi dei giorni passati come iperbolici e ridicoli, e particolarmente quella incertezza così generale riguardante il sonno che non potevo distinguere dalla veglia: perchè adesso vi trovo una notevolissima differenza, in quanto la nostra memoria non può mai legare e congiungere i nostri sogni gli uni agli altri e con tutto il séguito della nostra vita, come, invece, è solita congiungere le cose che ci accadono stando svegli. Ed in effetti se qualcuno, quando io veglio, m'apparisse d'un tratto e scomparisse subito, come fanno le immagini che vedo dormendo, di guisa che non potessi osservare nè donde venisse nè dove andasse, non senza ragione lo stimerei uno spettro o un fantasma formatosi nel mio cervello, e simile a quelli che vi si formano quando dormo, piuttosto che un vero uomo. Ma quando percepisco cose di cui conosco distintamente, e il luogo donde vengono, e quello dove sono, e il tempo in cui m'appariscono: cose di cui, senza alcuna interruzione, posso legare la sensazione con il resto della mia vita, io sono interamente certo di percepirle vegliando e non già nel sonno. E non debbo in nessun modo dubitare della verità di quelle cose, se, dopo aver fatto appello a tutti i miei sensi, alla mia memoria e al mio intelletto per esaminarle, da nessuno di essi mi è riportato nulla

che ripugni con ciò che mi è riportato dagli altri. Dalla veracità di Dio segue infatti che io non sono affatto ingannato.

Ma poichè la necessità della pratica ci obbliga spesso a deciderci prima di aver avuto il tempo di un così attento esame, bisogna confessare che la vita dell'uomo è soggetta ad errare spessissimo nelle cose particolari; ed infine bisogna riconoscere l' infermità e la debolezza della nostra natura.

OBBIEZIONI

FATTE DA PERSONE DOTTISSIME CONTRO LE PRECEDENTI MEDITAZIONI CON LE RISPOSTE DELL'AUTORE

PRIME OBBIEZIONI

DI UN DOTTO[1] TEOLOGO DEI PAESI BASSI[2]

Signori,

appena ho saputo del vostro desiderio che io esaminassi accuratamente gli scritti del signor Des Cartes[3], ho ritenuto

---

[1] Fatte dal signor Caterus (2ª e 3ª edizione).

[2] Descartes, appena terminate le *Meditazioni* nel marzo del 1640, desideroso di aver subito il parere dei teologi intorno al suo libro, si rivolse dapprima a due preti cattolici, che conosceva in Harlem: Bannius (Giovanni Alberto Ban) e Bloemaert, entrambi curati di parrocchia in quella città e canonici di un capitolo, i cui membri avevano almeno il grado di licenziato in teologia. Ma i due buoni canonici, anzichè di teologia, preferivano occuparsi di musica, e ne parlavano spesso con Descartes, che, anche lui, s' interessava almeno alla teoria di quest'arte, ed in gioventù aveva scritto un *Compendium Musicae*, composto a Breda nel 1618 e dedicato ad Isacco Beeckmann. Essi gli fecero anche sentire dei concerti di organo, probabilmente nelle chiese di Harlem, e dei canti religiosi. Non interessandosi di questioni filosofico-teologiche, o, forse, non riconoscendosi competenti a trattarne, non gli risposero direttamente, ma lo misero in relazione con un loro confratello, Johan de Kater o Caterus, originario di Harlem, e nato, o in Alkmaar, o in Anversa, da una vecchia famiglia di Alkmaar. Questi fu curato della parrocchia di San Lorenzo in Alkmaar ed arciprete dal 1632 al 1656, anno in cui morì. Dal 1632 al 1650 fu canonico capitolare di Harlem, ma, poichè per far parte di quel capitolo era necessaria almeno la licenza in teologia, che egli non aveva ancora, fu obbligato a prenderla, ciò che fece dopo il 1633, forse il 1634. Caterus, che era veramente un acuto spirito di filosofo, si affrettò ad esaminare il libro di Descartes. Questi gli rispose subito, e solo dopo aver replicato alle sue critiche, inviò il manoscritto delle *Meditazioni* in Francia, insieme con le prime obbiezioni e risposte. Tanto la lettera di Caterus quanto quella di Descartes sono dirette ai signori Ban e Bloemaert.

[3] La famiglia di Descartes era nobile, di piccola nobiltà e dell'ultimo grado, e il nostro filosofo, in alcuni atti ufficiali, è qualificato

mio dovere dar soddisfazione in questa circostanza a persone a me sì care, sia per testimoniarvi in tal modo la stima che fo della vostra amicizia, sia per farvi conoscere quel che manca alla mia capacità ed alla perfezione del mio spirito; affinchè d'ora innanzi abbiate un po' più di carità per me, se ne ho bisogno, e un'altra volta mi risparmiate, se non posso portare il peso che m'avete imposto.

Si può dire con verità, secondo quanto posso giudicarne, che il signor Des Cartes è uomo di grandissimo ingegno e di profondissima modestia, e sul quale non credo che Momo, il più gran maledico del mondo, avrebbe trovato a ridire. Io penso, dice lui, dunque sono; che è quanto dire: sono il pensiero stesso, o lo spirito. Questo è vero. Ora, accade che, pensando, io ho in me le idee delle cose, e, innanzi tutto, quella di un essere perfettissimo ed infinito. Io lo concedo. Ma io non ne sono la causa, io che non eguaglio la realtà obbiettiva di una tale idea; dunque qualche cosa di più perfetto di me ne è causa; e, pertanto, vi è un essere differente da me che esiste, e che ha più perfezioni di quante ne abbia io. O, come dice Dionigi nel capitolo quinto dei *Nomi divini*: « vi è qualche natura che non possiede l'essere alla guisa delle altre cose, ma che abbraccia e contiene in sé semplicissimamente, e senza alcuna limitazione, tutto quel che vi è d'essenza nell'essere, ed in cui tutte le cose sono racchiuse, come in una causa prima ed universale » [1].

Ma qui son costretto a fermarmi un poco per paura di stancarmi troppo; poichè ho già lo spirito agitato quanto il fluttuante Euripo [2]. Io concedo, io nego, io approvo, io con-

---

come scudiere. Perciò il suo nome, e in testa dei libri firmati da lui, e nella più parte delle opere del tempo, è stampato diviso: *Des Cartes*. E così egli segnò negli atti ufficiali, che, a firma di lui, ci sono pervenuti.

[1] [Il testo francese traduce molto approssimativamente l'originale latino (AT, VII, 92), ove il luogo dello Ps. Dionigi ha l'indicazione sbagliata (cap. 8), ma in cui le parole sono riferite fedelmente *(aliquis qui non quovis modo ens est, sed simpliciter et incircumscripte totum esse in se pariter complexus, et velut causa anticipans)*. Il testo dei *Nomi divini* (*Patr. gr.* III, 817c) Catero trovava in S. Tommaso, *Summa theol.*, I, q. 4, a. 2.]

[2] [Il golfo e lo stretto di Negroponte (ma cfr. Cic. *de nat. deorum* III, 24).]

futo, non voglio allontanarmi dall'opinione di questo grande uomo, e, tuttavia, non posso consentire. Poichè, vi prego, quale causa richiede un'idea? O ditemi: che cosa è un'idea? « È la cosa pensata, in quanto è oggettivamente nell'intelletto ». Ma che cosa significa essere oggettivamente nell' intelletto? Io ho imparato che significa terminare a guisa d'oggetto l'atto dell'intelletto, ciò che, in effetti, non è che una denominazione esteriore, e che non aggiunge niente di reale alla cosa. Poiché precisamente, come essere visto non significa altro se non l'atto della visione che si volge all'oggetto veduto, così essere pensato, o essere oggettivamente nell' intelletto, è terminare ed arrestare l'atto della mente; il che si può dare senza alcun movimento e cambiamento nella cosa, e addirittura senza che la cosa sia. Perchè, dunque, ricercai io la causa di una cosa, che non è attualmente, che non è se non una semplice denominazione ed un puro niente?

E, tuttavia, dice questo grande intelletto, « affinchè un'idea contenga una realtà oggettiva piuttosto che un'altra, essa deve indubbiamente derivarla da qualche causa ». Al contrario, da nessuna; poiché la realtà oggettiva è una pura denominazione; essa non è in atto. Ora, l' influenza di una causa è reale ed attuale; ciò che non è in atto, non può ricevere questa influenza, e pertanto non può dipendere, nè procedere da niuna causa vera, ben lungi dal richiederne. Dunque, io ho delle idee, ma non vi sono cause di queste idee; ben lungi dall'essercene una maggiore di me ed infinita.

Ma qualcuno mi dirà forse: se voi non date la causa delle idee, date almeno la ragione per cui questa idea contiene questa realtà oggettiva piuttosto che quella. Benissimo detto: poiché io non soglio essere riservato con i miei amici, ma tratto con essi liberalmente. Io dico universalmente di tutte le idee quello che il signor Des Cartes ha detto altra volta del triangolo. « Anche se forse — dice egli — non vi sia in nessun luogo del mondo fuori del mio pensiero una tale figura, e non ve ne siano mai state, tuttavia v' è una certa natura, o forma, o essenza determinata in questa figura, la quale è immutabile ed eterna ». Eterna è quella verità che non ri-

chiede alcuna causa. Un battello è un battello, e niente altro; Davo è Davo, e non Edipo. Se, tuttavia, voi mi fate istanza di dirvi una ragione, io vi dirò che è l'imperfezione del nostro spirito che non è infinito; e non potendo con un solo atto abbracciare l'universale, che è tutto insieme e tutto in una volta, lo divide e lo fraziona; e così quel che esso non saprebbe generare o produrre tutto intero, lo concepisce a poco a poco, oppure, come si dice nella scuola, imperfettamente e parzialmente *(inadaequate)*.

Ma questo grand'uomo prosegue: « Ora, per imperfetta che sia la maniera d'essere per la quale una cosa è oggettivamente nell'intelletto per mezzo della sua idea, certo non si può, tuttavia, dire che tale maniera sia niente, né, per conseguenza, che quest'idea venga dal niente ».

Vi è qui un equivoco; poiché, se questa parola *niente* è lo stesso che non essere in atto, in effetto essa è niente, perché non è in atto, e così viene dal niente, e cioè non ha causa. Ma se questa parola *niente* dice qualche cosa di finto dallo spirito, che volgarmente si chiama *essere di ragione*, questo non è un *niente*, ma qualche cosa di reale, concepito distintamente. E tuttavia, poichè è solamente concepito, e non è in atto, può, in verità, essere concepito, ma in nessun modo causato, o posto fuori dell'intelletto.

« Ma io voglio, — dice lui — oltre questo, esaminare se io, che ho questa idea di Dio, potrei essere, nel caso che non ci fosse Dio » o, come dice immediatamente prima, « nel caso che non vi fosse un essere più perfetto di me, che avesse messo in me la sua idea. Poichè — dice — da chi trarrei la mia esistenza? Forse da me stesso, o dai miei genitori, o da altri, ecc. Ora, è certo che, se l'avessi da me stesso, io non dubiterei, non desidererei, e non mi mancherebbe niente, poichè mi sarei dato tutte le perfezioni di cui ho in me qualche idea; e così io stesso sarei Dio. Ché se io ho la mia esistenza da altri, arriverò infine a chi l'ha da sè; e così lo stesso ragionamento che ho fatto per me vale per lui, e prova che egli è Dio ». Ecco, certo, a mio credere, la stessa via, che

segue San Tommaso [1], che egli chiama la via della causalità della causa efficiente, via che egli ha tratto dal Filosofo; tranne che né San Tommaso, né Aristotile si sono curati delle cause delle idee. E forse non ve n'era bisogno; infatti, perché non seguire la via più dritta e meno remota? Io penso, dunque sono, che è quanto dire: sono lo spirito stesso ed il pensiero; ora, questo pensiero e questo spirito, o è per se stesso, o per opera di altri; se per altri, questi, finalmente, per opera di chi è? se per sè, esso, dunque, è Dio; poichè ciò che è per sè si sarà facilmente concesso tutte le cose.

Io prego qui questo grand'uomo, e lo scongiuro, di non nascondersi ad un lettore desideroso d'imparare, e forse non molto intelligente. Poichè questa espressione *per sè* è intesa in due modi. Nel primo, positivamente, e cioè: per se stesso come per una causa; e così ciò che fosse per se stesso, e desse l'essere a se stesso, se per una scelta prevista e premeditata si desse ciò che volesse, senza dubbio si darebbe tutto, e pertanto sarebbe Dio. Nel secondo, l'espressione *per sè* è presa negativamente, ed ha lo stesso significato che *da se stesso* o *non per opera d'altri*; ed in tal guisa, se ben mi ricordo, è intesa da tutti.

E adesso, se qualche cosa è *per sè*, cioè *non per opera altrui*, come proverete voi per questo ch'essa comprende tutto, e che è infinita? Infatti non vi dò più ascolto, se dite: « poichè essa è per sè, si sarà facilmente data tutto »; tanto più che essa non è per sè come per una causa, e non le è stato possibile, prima che fosse, prevedere ciò che potrebbe essere, per scegliere ciò che sarebbe dopo. Mi ricordo di avere altra volta inteso Suarez [2] ragionare in tal guisa: « Ogni

---

[1] Cfr. *Summa Theologica*, P. I, q. 2, a. 3. [« Secunda via est ex ratione causae efficientis ».]

[2] Il dottor Francesco Suarez, gesuita spagnuolo (1548-1617), le cui opere, specialmente le *Metaphysicae Disputationes* (1597), facevano allora autorità nelle scuole cattoliche. Il curioso si è che il Suarez insegnò gli ultimi venti anni della sua vita all'Università di Coimbra, nel Portogallo, e però assolutamente Caterus non potè udirlo. Caterus avrebbe, dunque, inteso, non Suarez in persona, ma un maestro, che professava

limitazione viene da una causa; una cosa è finita e limitata, o perchè la causa non le ha potuto dare niente di più grande e di più perfetto, o perchè non lo ha voluto; se, dunque, qualche cosa è per sè e non per una causa, è vero il dire che essa è infinita ed illimitata ».

Per me, non me ne sto del tutto a questo ragionamento. Poichè, sia una cosa *per sè* quanto vi piacerà, e cioè non sia *per opera d'altri*, che potrete mai dire, se questa limitazione viene dai suoi principi interni e costitutivi, e cioè dalla sua forma stessa e dalla sua essenza, che voi, tuttavia, non avete ancora provato essere infinita? Se voi supponete che il caldo è caldo, esso sarà certo caldo, e non freddo, in forza dei suoi princìpi interni e costitutivi, anche se voi immaginate che esso non sia *per opera d'altri* quello che è. Ma non dubito che il signor Des Cartes non mancherà di ragioni per sopperire a ciò che gli altri non hanno forse abbastanza sufficientemente spiegato, nè abbastanza chiaramente dedotto.

Infine, io convengo con questo grand'uomo nel suo stabilire come regola generale « che le cose che noi concepiamo con tutta chiarezza e distinzione, sono tutte vere ». Anzi io credo che tutto quel che penso sia vero, ed è già lungo tempo che ho rinunziato a tutte le chimere ed a tutti gli esseri di ragione, perchè nessuna facoltà si può distogliere dal suo proprio oggetto: se la volontà si muove, essa tende al bene; i sensi stessi non s'ingannano, poichè la vista vede ciò che vede, l'orecchio sente ciò che sente; e se si vede dell'orpello, si vede bene; ma ci s'inganna, quando, per mezzo del proprio giudizio, si determina che ciò che si vede è oro. Di guisa che il signor Des Cartes attribuisce con molta ragione tutti gli errori al giudizio ed alla volontà.

---

o spiegava la dottrina di questo filosofo. Descartes, che possedeva pochissimi libri (tra cui la *Bibbia* e la *Summa Theologica* di San Tommaso), e, per giunta, quelli che possedeva non leggeva, o leggeva assai male, dopo la citazione di Caterus si procurò le *Disputationes* di Suarez, e le scorse, e conservò senza dubbio il volume, poichè lo cita nella risposta alle quarte obbiezioni di Arnauld.

Ma ora vediamo se ciò che egli vuole inferire da questa regola è vero. « Io conosco — dice lui — chiaramente e distintamente l'Essere infinito; dunque è un essere vero, ed è qualche cosa ». Qualcuno gli domanderà: conoscete voi chiaramente e distintamente l'Essere infinito? Che vuol dunque dire quella comune sentenza, la quale è conosciuta da ciascuno: « L'infinito, in quanto infinito, è ignoto »? Poichè, se, quando penso ad un chiliogono, rappresentandomi confusamente qualche figura non immagino o non conosco distintamente il chiliogono, perchè non me ne rappresento distintamente i mille lati, in che modo potrò io concepire distintamente, e non confusamente, l'Essere infinito, in quanto infinito, dato che non posso vedere chiaramente, e quasi toccare col dito e fissare con gli occhi, le infinite perfezioni di cui è composto?

Ed è forse quel che ha voluto dire san Tommaso; poichè, avendo negato che questa proposizione: *Dio è*, fosse chiara e conosciuta senza prova, egli fa a se stesso questa obbiezione con le parole del Damasceno: « La conoscenza che Dio è, è naturalmente impressa nello spirito di tutti gli uomini; dunque è una cosa chiara, e che non ha bisogno di prova per essere conosciuta ». Al che risponde: « Conoscere che Dio è, in generale, e — come egli dice — con qualche confusione, cioè in quanto è la beatitudine dell'uomo: ecco quanto è naturalmente impresso in noi; ma questo non è — dice — conoscere Pietro, ancorchè sia Pietro che viene, ecc. » [1]. Come se egli volesse dire che Dio è conosciuto sotto una ragione comune, o di fine ultimo [2], o anche di essere primo e perfettissimo, o infine sotto la ragione di un essere che comprende ed abbraccia confusamente ed in generale tutte le cose, ma non sotto la ragione precisa del suo essere, poichè così esso è infinito e ci è sconosciuto. Io so che il signor Des Cartes risponderà facilmente a colui che l'interrogherà in tal guisa;

---

[1] [*Summa theol.* I, q. 2, a. 1, a proposito del testo del Damasceno, *de fide orthod.*, lib. I in princ., cap. 1 e 3: *omnibus cognitio existendi Dei naturaliter est inserta.*]

[2] [Nel testo latino: *sub ratione communi, aut finis ultimi...*]

credo, tuttavia, che le cose che allego qui, solamente in forma di trattenimento e d'esercizio, gli faranno ricordare quel che dice Boezio « che vi sono certe nozioni comuni, che non possono essere conosciute senza prova se non dai dotti » [1]; di guisa che non bisogna stupirsi molto, se quelli che desiderano di sapere più degli altri interrogano molto, e se si fermano lungo tempo a considerare quel che sanno essere stato detto e proposto come primo e principal fondamento di tutta la questione, e che, tuttavia, non possono intendere senza una lunga ricerca ed una grandissima tensione di spirito.

Ma restiamo d'accordo su questo principio, e supponiamo che qualcuno abbia l'idea chiara e distinta di un essere sovrano e sovranamente perfetto: che pretendete voi arguire di là? Che questo essere infinito esiste, e che è sì certo « che debbo essere almeno tanto certo dell'esistenza di Dio, quanto lo sono stato finora della verità delle dimostrazioni matematiche; di guisa che non vi è meno ripugnanza a concepire un Dio (cioè un essere sovranamente perfetto), cui manchi l'esistenza (cioè cui manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna, che non abbia vallata ». È qui il nodo di tutta la questione: chi adesso cede, bisogna che si confessi vinto; per me, che ho da fare con un potente avversario, bisogna che sfugga un po', affinchè, dovendo essere vinto, differisca, almeno per qualche tempo, ciò che non posso evitare.

E primieramente, benchè noi non procediamo qui per autorità, ma solamente per ragione, tuttavia, per paura che non sembri che io voglia oppormi senza motivo a questo grande spirito, ascoltate piuttosto san Tommaso, che fa a se stesso questa obbiezione: « Tostochè si è inteso quel che significa questo nome *Dio*, si sa che Dio è; poichè con questo nome s'intende una cosa tale, che nulla di più grande può essere concepito. Ora, ciò che è nell'intelletto e di fatto [*in*

---

[1] [Citaz. dalla *Summa*, l. c.: « ut dicit Boet. in lib. de hebd. quod *quaedam sunt communes animi conceptiones, et per se notae apud sapientes tantum* ».]

re et intellectu], è più grande di ciò che è solamente nell' intelletto. Dunque, non appena questo nome *Dio* essendo inteso Dio è nell' intelletto, ne segue anche che egli è di fatto »[1]. Argomento che io metto in tal modo in forma: « Dio è tale che nulla di più grande può essere concepito; ma ciò che è tale che nulla di più grande può essere concepito, comprende l'esistenza; dunque Dio, in forza del suo solo nome o del suo concetto, comprende l'esistenza; e, pertanto, esso non può essere, nè essere concepito, senza esistenza ». Ora, ditemi, vi prego, non è forse questo lo stesso argomento del signor Des Cartes? San Tommaso definisce Iddio così: « ciò che è tale che nulla di più grande può esser concepito »[2]. Il signor Des Cartes lo chiama « un essere sovranamente perfetto »; certo, niente di più grande di lui può essere concepito. San Tommaso prosegue: « ciò che è tale, che niente di più grande può essere concepito, comprende l'esistenza; altrimenti qualche cosa di più grande di lui potrebbe essere concepito, cioè ciò che è concepito come comprendente anche l'esistenza ». Ma il signor Des Cartes non sembra forse servirsi della stessa premessa minore nel suo ragionamento? Dio è un essere sovranamente perfetto; ora, l'essere sovranamente perfetto comprende l'esistenza, altrimenti non sarebbe sovranamente perfetto. San Tommaso arguisce: « dunque, non appena questo nome *Dio* essendo inteso Dio è nell' intelletto, ne segue anche che esso è di fatto »; cioè, dal fatto che, nel concetto o nella nozione essenziale di un essere tale che nulla di più grande può essere concepito, l'esistenza è compresa e rinchiusa, segue che questo essere esiste. Il signor Des Cartes arguisce la stessa cosa. « Ma — dice — da ciò solo che non posso concepire Dio senza esistenza, segue che l'esistenza è inseparabile da lui, e pertanto che egli esiste veramente ». Che ora san Tommaso risponda a se stesso ed al signor Des Cartes. « Posto — dice — che ognuno intenda che con questo nome *Dio* è significato ciò che è stato detto, cioè ciò che è tale che nulla

---

[1] Cfr. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 1.
[2] [*Id quo maius significari non potest.*]

di più grande può essere concepito, non ne segue per ciò che s' intenda che la cosa significata da questo nome sia nella natura [*esse in rerum natura*], ma soltanto che è nell'apprensione dell' intelletto [*in apprehensione intellectus tantum*]. E non si può dire che essa sia di fatto, se non si è d'accordo che è realmente esistente una cosa tale che nulla di più grande può essere concepito; il che negano apertamente quelli, che dicono che Dio non c' è [1]. Donde io rispondo in poche parole: anche se si conceda che l'essere sovranamente perfetto, in forza del suo proprio nome, importi l'esistenza, tuttavia non segue che questa stessa esistenza sia nella natura qualche cosa in atto, ma solo che il concetto dell'esistenza è inseparabilmente congiunto con il concetto, o con la nozione, dell'essere sovranamente perfetto. Dal che voi non potete inferire che l'esistenza di Dio sia qualche cosa in atto, se non supponete che quest'essere sovranamente perfetto esista già in atto; poichè allora esso conterrà attualmente tutte le perfezioni, ed anche quella di una esistenza reale.

Concedetemi adesso, Signori, che dopo tante fatiche io riposi un poco il mio spirito. Questo nesso: *leone esistente*, comprende essenzialmente due parti, e cioè il *leone* e l'*esistenza*; se voi togliete l'una o l'altra, non sarà più lo stesso composto. Ora, Dio non ha egli da tutta l'eternità conosciuto chiaramente e distintamente questo nesso? E l' idea di questo nesso, in quanto tale, non comprende forse essenzialmente l'una e l'altra di queste parti? e cioè, l'esistenza non fa parte dell'essenza di questo nesso: *leone esistente*? E tuttavia, la distinta conoscenza che Dio ha avuto da tutta l'eternità, non fa necessariamente che l'una o l'altra parte di questo nesso esista, se non si suppone in atto tutto questo nesso; poichè allora esso rinchiuderà e comprenderà in sè tutte le sue perfezioni essenziali, e quindi anche l'esistenza attuale. Egualmente, benchè io conosca chiaramente e distintamente l'essere sovrano, e benchè l'essere sovranamente perfetto nel suo concetto essenziale comprenda l'esistenza, tuttavia non segue

[1] Cfr. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 1.

che questa esistenza sia attualmente qualche cosa, se voi non supponete che quest'essere sovrano esiste; poichè allora, con tutte le sue altre perfezioni, esso comprenderà anche in atto quella dell'esistenza; e così bisogna provare in altro modo che quest'essere sovranamente perfetto esiste.

Io dirò poco riguardo all'esistenza dell'anima ed alla sua distinzione reale dal corpo; poichè confesso che questo grande spirito m'ha già talmente stancato, che non ne posso quasi più. Se vi è una distinzione tra l'anima e il corpo, egli sembra provarla dal fatto che queste due cose possono essere concepite distintamente e separatamente l'una dall'altra. E su ciò metto questo dotto uomo alle prese con Scoto, il quale dice che, affinchè una cosa sia concepita distintamente e separatamente da un'altra, basta che vi sia tra loro una distinzione, che egli chiama *formale* ed *oggettiva*, che egli mette tra la *distinzione reale* e *quella di ragione*; ed è così che distingue la giustizia di Dio dalla sua misericordia, « poichè esse hanno, — dice — prima di ogni operazione dell'intelletto, delle ragioni formali differenti, di guisa che l'una non è l'altra; e, tuttavia, sarebbe una cattiva illazione il dire: la giustizia può essere concepita separatamente dalla misericordia; dunque essa può anche esistere separatamente » [1]. Ma mi accorgo di aver già passato i limiti di una lettera.

Ecco, Signori, le cose che avevo da dire riguardo a ciò che voi mi avete proposto; spetta a voi, adesso, di esserne i giudici. Se vi pronunziate in mio favore, non sarà difficile obbligare il signor Des Cartes a non volermene, se l'ho contraddetto un poco; se siete per lui, fin da ora mi arrendo e mi confesso vinto, e tanto più volentieri, in quanto temerei di esser battuto ancora una volta. Addio.

---

[1] [Scoti *Opus oxon.*, I, dist. 2, q. 4, a. 5 (e dist. 8, q. 4).]

RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE PRIME OBBIEZIONI FATTE DA UN [1] DOTTO TEOLOGO DEI PAESI BASSI.

Signori [2],

vi confesso che avete suscitato contro di me un forte avversario, l'ingegno e la dottrina del quale avrebbero potuto darmi molta pena, se questo cortese e devoto teologo non avesse preferito favorire la causa di Dio e quella del suo debole difensore, anzichè combatterla a viva forza. Ma sebbene in lui sia stata cosa gentilissima procedere in tal guisa, io non potrei sottrarmi ad un biasimo se cercassi di approfittarne; ecco perchè il mio disegno è piuttosto di scoprire qui l'artificio di cui egli si è servito per aiutarmi, che di rispondergli come ad un avversario.

Egli ha cominciato con una breve deduzione della principale argomentazione di cui mi servo per provare l'esistenza di Dio, affinchè i lettori se ne ricordassero tanto meglio. Poi, avendo succintamente concesso le cose che ha giudicato sufficientemente dimostrate, e così avendole appoggiate con la sua autorità, è venuto al nodo della difficoltà, che è di sapere ciò che bisogna qui intendere con il nome d'*idea*, e quale causa questa idea richieda.

Ora, io ho scritto in qualche punto « che l'idea è la cosa stessa concepita o pensata, in quanto essa è oggettivamente nell'intelletto », le quali parole egli finge d'intendere affatto diversamente da come le ho dette, allo scopo di darmi occa-

[1] Il signor Caterus (2ª e 3ª edizione).
[2] [Sono gli amici Ban e Bloemaert.]

sione di spiegarle più chiaramente. « Essere — dice — oggettivamente nell' intelletto, è terminare a guisa di oggetto l'atto dell' intelletto, il che non è che una denominazione esteriore, e che non aggiunge niente di reale alla cosa, ecc. ». Ove è d'uopo osservare che egli guarda alla cosa stessa, in quanto sta al di fuori dell' intelletto, rispetto alla quale è veramente una denominazione esteriore che essa sia oggettivamente nell' intelletto; mentre io parlo dell' idea che non è mai fuori dell' intelletto, e riguardo alla quale *essere oggettivamente* non significa altro che essere nell' intelletto nel modo in cui gli oggetti sogliono esservi. Così, per esempio, se qualcuno domanda che cosa accade al sole per il fatto che esso è obbiettivamente nel mio intelletto, si risponde benissimo che non gli accade nient'altro se non una denominazione esteriore, cioè che esso termina a guisa di oggetto l'operazione del mio intelletto; ma se si domanda dell' idea del sole ciò che essa sia, e si risponde che è la cosa pensata in quanto è oggettivamente nell' intelletto, nessuno intenderà il sole stesso, in quanto questa esteriore denominazione è in lui. *Essere oggettivamente nell' intelletto* non significherà terminarne l'operazione a guisa di oggetto, ma, invece, esser nell' intelletto nella maniera che i suoi oggetti sogliono esservi; in guisa tale che l' idea del sole è il sole stesso esistente nell' intelletto, non, a dire il vero, formalmente, come esiste nel cielo, ma oggettivamente, cioè nella maniera in cui gli oggetti sogliono esistere nell' intelletto: la qual maniera di essere è, a dir vero, ben più imperfetta di quella per la quale le cose esistono fuori dell' intelletto; ma non perciò è un puro niente, come ho già detto innanzi.

E quando questo dotto teologo dice che vi è un equivoco [1] in queste parole: *un puro niente*, sembra che egli abbia voluto avvertirmi di quello che proprio adesso ho notato, per paura che non vi facessi attenzione. Poichè egli dice, in primo luogo, che una cosa così esistente nell' intelletto per mezzo della sua idea non è un essere reale o attuale [*ens actu*], cioè

[1] [Ed. latina (AT, VII, 103): *aequivocatio.*]

non è qualche cosa al difuori dell' intelletto; il che è vero. In appresso egli dice anche che non è qualche cosa di finto dallo spirito, o un essere di ragione [1], ma qualche cosa di reale, concepito distintamente; con le quali parole ammette interamente tutto ciò che io ho avanzato. Ma, tuttavia, — egli aggiunge — « poichè questa cosa è solamente concepita, e non è in atto (cioè, poichè essa è solamente un' idea, e non già qualcosa fuori dell' intelletto), essa può, a dire il vero, essere concepita, ma non può in nessun modo essere causata », cioè non ha bisogno di causa per esistere fuori dell' intelletto; il che io riconosco; ma, certamente, ha bisogno di causa per essere concepita, e di questa sola è qui questione. Così, se qualcuno ha nello spirito l' idea di qualche macchina assai artificiosa, si può con ragione domandare quale è la causa di quest' idea; e non darebbe risposta soddisfacente colui il quale dicesse che quest' idea fuori dell' intelletto non è niente, e quindi che essa non può essere causata, ma solo concepita; poichè qui non si domanda altro che la causa per la quale è concepita. E neppur colui darà una risposta soddisfacente, il quale dirà che l'intelletto stesso ne è la causa in quanto è una delle sue operazioni; poichè non si dubita di ciò, ma solo si domanda quale è la causa dell'artificio obbiettivo che è in essa. Infatti, che quest' idea contenga un tale artificio obbiettivo piuttosto che un altro, deve senza dubbio dipendere da qualche causa; e l'artificio obbiettivo riguardo a questa idea corrisponde a quello che è la realtà obbiettiva riguardo all' idea di Dio. E, a dir vero, si possono assegnare diverse cause di quest'artificio; poichè o è una reale e simile macchina, che si sarà vista prima, a somiglianza della quale questa idea è stata formata, o è una grande conoscenza della meccanica, che è nell' intelletto, o forse una grande sottigliezza di spirito, per mezzo della quale ha potuto inventarla senza niun'altra conoscenza precedente. E bisogna osservare che tutto l'artificio, il quale è solo oggettivamente in questa idea, dev'essere formalmente o eminentemente nella sua

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, 103): *fictum quid, sive ens rationis.*]

causa, quale che possa essere questa causa. Lo stesso anche bisogna pensare della realtà oggettiva che è nell' idea di Dio. Ma tutta questa realtà, o perfezione, in chi potrà trovarsi, se non in Dio realmente esistente? E questo spirito eccellente ha benissimo visto tutte queste cose; ecco perchè egli confessa potersi domandare perchè quest' idea contenga questa realtà oggettiva piuttosto che un'altra: alla quale domanda egli ha risposto, in primo luogo, « che per tutte le idee vale precisamente quello che ho scritto dell' idea del triangolo, cioè che, benchè forse non ci sia nessun triangolo in nessun luogo del mondo, nondimeno vi è una certa natura, o forma, o essenza determinata del triangolo, la quale è immutabile ed eterna », che egli dice non aver bisogno di causa. Il che, tuttavia, egli ha giudicato non poter essere soddisfacente; poichè, sebbene la natura del triangolo sia immutabile ed eterna, nondimeno è permesso domandare perchè la sua idea sia in noi. Ecco perchè ha aggiunto: « Se, tuttavia, voi mi fate istanza di dirvi una ragione, io vi dirò che è l' imperfezione del nostro spirito, ecc. ». Con la quale risposta sembra aver voluto significare soltanto, che quelli che si vorranno qui allontanare dal mio modo di vedere, non potranno nulla rispondere di verosimile. Poichè, in effetti, dire che la causa per cui l' idea di Dio è in noi, è l' imperfezione del nostro spirito, non è cosa più probabile che il dire che l' ignoranza della meccanica è la causa per cui noi immaginiamo una macchina piena d'artificio, piuttosto che un'altra meno perfetta. Tutt'al contrario, se qualcuno ha l' idea di una macchina, nella quale sia contenuto tutto l'artificio che si possa immaginare, si arguisce benissimo di là che quest' idea procede da una causa nella quale era realmente e di fatto tutto l'artificio immaginabile, anche se esso sia solo oggettivamente in questa idea, e non sia in atto. E per la stessa ragione, poichè abbiamo in noi l' idea di Dio, nella quale è contenuta tutta la perfezione che si possa mai concepire, si può di là conchiudere con tutta evidenza che questa idea dipende e procede da qualche causa che contiene in sè veramente tutta questa perfezione, cioè da Dio realmente esistente. E, certo, la difficoltà non parrebbe

più grande nell'uno che nell'altro caso, se, come non tutti gli uomini sono dotti nella meccanica, e perciò non possono avere idee di macchine assai artificiose, così non tutti avessero la stessa facoltà di concepire l' idea di Dio. Ma poichè essa è impressa in una stessa maniera nello spirito di tutti, e poichè non vediamo che essa ci venga mai d'altronde che da noi stessi, noi supponiamo che essa appartenga alla natura del nostro spirito. E, certo, non male a proposito; ma dimentichiamo un'altra cosa, che si deve principalmente considerare, e donde dipende tutta la forza e tutta la luce o l' intelligenza di questo argomento; la quale cosa è « che questa facoltà di avere in sè l' idea di Dio non potrebbe essere in noi, se il nostro spirito fosse soltanto una cosa finita, come è in effetti, e non avesse, come causa del suo essere, una causa che fosse Dio ». Ecco perchè, oltre a ciò, io ho domandato se potrei essere nel caso che Dio non fosse, non tanto per apportare una ragione differente dalla precedente, quanto per spiegare la stessa più esattamente.

Ma qui la cortesia di questo avversario mi getta in un passaggio assai difficile, e capace d'attirare su di me l' invidia e la gelosia di parecchi; poichè egli paragona il mio argomento con un altro, tratto da san Tommaso e da Aristotile, come se volesse con questo mezzo obbligarmi a dire la ragione per la quale, essendo entrato con essi in uno stesso cammino, non l'ho, tuttavia, seguito in tutto; ma io lo prego di permettermi di non parlare degli altri, e di render solo ragione delle cose che ho scritto. In primo luogo, dunque, io non ho punto tratto il mio argomento dal vedere che nelle cose sensibili vi era un ordine o una certa successione di cause efficienti, in parte perchè ho pensato che l'esistenza di Dio era molto più evidente di quella di ogni cosa sensibile, ed in parte anche perchè non vedevo che questa successione di cause mi potesse condurre altrove che a farmi conoscere l' imperfezione del mio spirito, non potendo io comprendere come tali cause infinite si siano susseguite le une alle altre da tutta l'eternità in guisa tale che non vi sia stata una causa prima. Poichè, certamente, dal fatto che non posso comprendere ciò, non segue che debba esserci una causa

prima: come anche, dal fatto che non posso comprendere un' infinità di divisioni in una quantità finita, non segue che si possa venire ad una frazione ultima, dopo la quale questa quantità non possa più essere divisa; ma, invece, segue solo che il mio intelletto, che è finito, non può comprendere l' infinito. Ecco perchè ho preferito appoggiare il mio ragionamento sull'esistenza di me stesso, la quale non dipende da nessun seguito di cause, e mi è tanto nota che nulla può esserlo maggiormente; e, interrogando su ciò me stesso, non ho cercato tanto per quale causa sono stato prodotto una volta, quanto, piuttosto, di sapere qual' è la causa che adesso mi conserva, allo scopo di liberarmi con questo mezzo da ogni seguito e successione di cause. Oltre a ciò, non ho cercato qual' è la causa del mio essere in quanto sono composto di corpo e d'anima, ma solo e precisamente in quanto sono una cosa che pensa. Il che io credo serva non poco a questo riguardo, poichè così ho potuto meglio liberarmi dai pregiudizi, considerare ciò che detta la luce naturale, interrogare me stesso, e tener per certo che niente può essere in me, di cui io non abbia qualche conoscenza. Ciò che, in effetti, è altra cosa che se, vedendo che son nato da mio padre, considerassi che mio padre viene anche dal mio avolo; e se, poichè cercando così i padri dei miei padri non potrei continuare questo processo all' infinito, per metter fine a questa ricerca, concludessi che vi è una causa prima. Di più, non ho solo cercato quale è la causa del mio essere in quanto sono una cosa che pensa, ma principalmente in quanto, tra parecchi altri pensieri, riconosco di avere in me l'idea di un essere sovranamente perfetto; poichè da ciò solo dipende tutta la forza della mia dimostrazione. Primieramente, perchè questa idea mi fa conoscere ciò che è Dio, almeno in quanto sono capace di conoscerlo; e, secondo le leggi della vera logica [1], non si deve mai domandare di nessuna

---

[1] [In origine Cartesio aveva scritto: *juxta leges Logicae meae*. Il 31 dicembre 1640 pregava Mersenne (AT, III, p. 271) di correggere in *juxta leges verae Logicae*, soggiungendo: « e quel che mi induce ad aggiungere *meae* o *verae*, è che ho letto dei teologi che secondo la logica comune, *quaerunt prius de Deo* quid sit, *quam quaesiverint* an sit ».]

cosa *se essa è* senza sapere innanzi tutto *ciò che essa è*[1]. In secondo luogo, poichè è questa stessa idea che mi dà occasione di esaminare se io sono per me o per opera d'altri, e di riconoscere i miei difetti. Ed in ultimo luogo, è essa che m'insegna che non solamente vi è una causa del mio essere, ma, di più, che questa causa contiene ogni sorta di perfezioni, e pertanto è Dio. Infine, io non ho detto che è impossibile che una cosa sia la causa efficiente di sè medesima; poichè, sebbene ciò sia manifestamente vero quando si restringa il significato di efficienti a quelle cause che son differenti dai loro effetti, o che li precedono nel tempo, sembra, tuttavia, che in questa questione esso non debba essere così ristretto, sia perchè sarebbe una questione frivola (chi non sa, infatti, che una stessa cosa non può essere differente da se stessa nè precedersi nel tempo?), sia anche perchè la luce naturale non ci dice che sia caratteristica essenziale della causa efficiente di precedere nel tempo il suo effetto: poichè, al contrario, a parlar propriamente, essa non ha nè il nome, nè la natura di causa efficiente, se non quando produce il suo effetto, e, pertanto, non è prima di questo. Ma, certo, la luce naturale ci dice che non vi è cosa alcuna della quale non sia lecito domandare perchè esiste, o di cui non si possa ricercare la causa efficiente, oppure, se non ne ha, di domandare perchè non ne ha bisogno; di guisa che, se io pensassi che niuna cosa può in qualche modo essere, riguardo a se stessa, ciò che la causa efficiente è riguardo all'effetto[2], ben lungi dal voler concludere che vi è una causa prima, al contrario, ricercherei di nuovo la causa di quella che fosse chiamata prima, e così non perverrei mai ad una causa prima. Ma, certo, confesso francamente che può esservi una cosa nella quale v'ha una potenza sì grande e sì inesauribile, ch'essa

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, 107-8): *de nulla unquam re quaeri debet* an sit, *nisi prius* quid sit *intelligatur.*]

[2] [Nella 1ª ed. lat. a *effectum* seguiva un inciso (AT, VII, 108): *Notandum est per haec verba nil aliud intelligi nisi quod alicuius rei essentia talis esse possit ut nulla causa efficiente indigeat ad existendum.*]

non ha mai avuto bisogno di soccorso alcuno per esistere, e che non ne ha neppure bisogno adesso per essere conservata, e che così è, in certo modo, la causa di se stessa [*sui causa*]; e tale io concepisco Dio. Ed infatti, se anche io fossi esistito da tutta l'eternità, e, per conseguenza, non ci fosse stato niente prima di me, tuttavia, poichè vedo che le parti del tempo possono essere separate le une dalle altre, e che, quindi, dal fatto che esisto ora non segue che io debba esistere ancora dopo, se, per così dire, non fossi creato di nuovo ad ogni momento da qualche causa; non avrei difficoltà a chiamare *efficiente* la causa che mi crea continuamente in questa guisa, e cioè che mi conserva. Così, benchè Dio sia sempre esistito, tuttavia, poichè è lui stesso che in effetti si conserva, sembra che assai propriamente possa esser detto e chiamato *la causa di se stesso.* (Tuttavia, bisogna notare che non intendo qui parlare d'una conservazione, che si faccia per mezzo di qualche influenza reale e positiva della causa efficiente, ma che intendo solo dire che l'essenza di Dio è tale, che è impossibile che esso non sia o non esista sempre.)

Ciò posto, mi sarà facile rispondere alla distinzione della frase *per sè*, che questo dottissimo teologo m'avverte dover essere spiegata. Poichè, sebbene quelli che, attenendosi soltanto al significato proprio e stretto d'efficiente, pensano essere impossibile che una cosa sia la causa efficiente di se stessa, e non osservano qui nessun altro genere di causa che abbia rapporto ed analogia con la causa efficiente; benchè, dico, costoro, affermando che qualche cosa è *per sè*, non sogliano intendere altro se non che essa non ha causa; se, tuttavia, vogliono badare piuttosto alla cosa che alle parole, riconosceranno facilmente che il significato negativo della frase *per sè* non procede che dalla sola imperfezione dello spirito umano, e che non ha fondamento nelle cose; ma che ve n'è un altro positivo, tratto dalla verità delle cose, e sul quale soltanto il mio argomento è poggiato. Poichè, se, per esempio, qualcuno pensa che un corpo sia per sè, può con ciò non intendere altra cosa, se non che questo corpo

non ha causa; e così egli non afferma ciò che pensa con nessuna ragione positiva, ma solo in un modo negativo, perchè non conosce causa alcuna di questo corpo. Ma ciò testimonia qualche imperfezione nel suo giudizio, come egli facilmente riconoscerà dopo, se considera che le parti del tempo non dipendono le une dalle altre, e che, pertanto, dall'aver egli supposto che questo corpo fino ad ora è stato di per sè, cioè senza causa, non segue punto per ciò che esso debba essere tale anche nell'avvenire, a meno che non vi sia in esso qualche potenza reale e positiva, che, per così dire, lo riproduca continuamente. Poichè allora, vedendo che nell'idea del corpo non s'incontra potenza alcuna di tal fatta, gli sarà facile arguire di là che questo corpo non è per sè; e così prenderà questa frase *per sè* positivamente. Egualmente, quando noi diciamo che Dio è per sè, possiamo anche, a dire il vero, intendere ciò negativamente, e non avere altro pensiero, se non che non v'è causa alcuna della sua esistenza; ma se abbiamo prima ricercato la causa per cui esso è, o per la quale non cessa di essere, e, considerando l'immensa ed incomprensibile potenza che è contenuta nella sua idea, l'abbiamo riconosciuta sì piena e sì abbondante, che, in effetti, essa è la causa per cui egli è, e non cessa di essere, e non può essercene altra che quella, noi diciamo che Dio è *per sè*, non più negativamente, ma, al contrario, nel modo più positivo. Poichè, sebbene non sia d'uopo dire che egli è la causa efficiente di se stesso, per paura che forse non si entri in disputa sulla parola, tuttavia, poichè noi vediamo che ciò che fa sì che esso esista per sè, o che non abbia causa differente da se stesso, non procede dal niente, ma dalla reale e vera immensità della sua potenza, ci è lecito pensare che egli fa, in certo modo, riguardo a se stesso quello che la causa efficiente fa riguardo al suo effetto; e pertanto che è per sè positivamente. È anche lecito a ciascuno interrogare se stesso per sapere se in questo stesso senso egli è per sè; e quando non trovi in sè potenza alcuna capace di conservarlo per un momento solamente, concluderà con ragione che esiste per opera di un altro ed anzi di

un altro che è per sè; essendo, infatti, qui questione del tempo presente, e non già del passato o del futuro, il progresso non può essere continuato all'infinito. Anzi, aggiungerò di più (ciò che, tuttavia, non ho scritto altrove) che non si può neppure andare soltanto fino ad una causa seconda, poichè quella che ha tanta potenza da conservare una cosa che è fuori di sè, conserva a più forte ragione se stessa con la propria potenza, e così è *per sè* [1].

Ora, quando si dice che ogni limitazione è per una causa [2], io penso, in verità, che s'intenda una cosa vera, ma che non la si esprima in termini abbastanza propri, e che non si tolga la difficoltà; poichè, a parlar propriamente, la limitazione è solo una negazione di una maggior perfezione, la quale negazione non è opera di una causa, ma lo è la cosa limitata. E sebbene sia vero che ogni cosa è limitata da una causa, ciò, tuttavia, non è di per sè manifesto, ma bisogna provarlo d'altronde. Poichè, come risponde benissimo questo sottile teologo, una cosa può essere limitata in due modi, o perché colui che l'ha prodotta non le ha dato maggior numero di perfezioni, o perchè la sua natura è tale che essa non può riceverne che un certo numero, come è della natura del triangolo di non avere più di tre lati. Ma mi sembra che sia una cosa di per sè evidente, e che non ha bisogno di

---

[1] Segue qui un notevole paragrafo, che non si trova nel testo latino,
nè nella prima, nè nella seconda edizione. Esso manca nella prima
edizione (1647) della traduzione, ed appare solamente nella seconda (1661)
e seguenti. E però non è certo di Descartes, ma, probabilmente, di Clerselier. Eccolo. « E, per prevenire qui un'obbiezione, che si potrebbe fare,
cioè che, forse, colui che interroga così se stesso ha la potenza di conservarsi senza che se ne accorga, io dico che ciò non può essere, e che
se questa potenza fosse in lui, egli ne avrebbe necessariamente conoscenza;
poichè, siccome egli non si considera in questo momento che come una
cosa pensante, nulla può essere in lui, di cui non abbia o non possa
avere conoscenza, poichè tutte le azioni di uno spirito (come sarebbe
quella di conservare se stesso, se essa procedesse da lui) essendo dei
pensieri, e, pertanto, essendo presenti e note allo spirito, quella, come le
altre, gli sarebbe anch'essa presente e nota, e per essa egli verrebbe necessariamente a conoscere la facoltà, che la produrrebbe, ogni azione menandoci necessariamente alla conoscenza della facoltà, che la produce. »

[2] [Ed. lat. (AT, VII, p. 111): *omnem limitationem esse a causa*.]

prova, che tutto quello che esiste è, o per una causa, o per sè come per una causa; infatti, siccome noi concepiamo ed intendiamo benissimo non solo l'esistenza, ma anche la negazione dell'esistenza, non v'è niente che possiamo supporre esista talmente per sè, che non sia d'uopo dare alcuna ragione del perchè esista, anzi che no; e così dobbiamo sempre interpretare questa frase *essere per sè* positivamente, e come se significasse: essere per una causa, e cioè per una sovrabbondanza della propria potenza; la quale non può essere che in Dio solo, come si può facilmente dimostrare.

Ciò che m'è in seguito concesso da questo sapiente dottore, sebbene di fatto non comporti alcun dubbio, è, tuttavia, ordinariamente sì poco considerato, ed è d'una tale importanza per trarre tutta la filosofia fuori dalle tenebre dove sembra sepolta, che, confermandolo egli con la sua autorità, mi aiuta molto nel mio disegno.

Egli domanda qui, con molta ragione, se conosco chiaramente e distintamente l'infinito; poichè, sebbene abbia cercato di prevenire questa obbiezione, tuttavia essa si presenta così facilmente ad ognuno, che è necessario che vi risponda un poco ampiamente. Ecco perchè dirò qui, in primo luogo, che l'infinito, in quanto infinito, non è, a dire il vero, compreso, ma che, tuttavia, esso è inteso; poichè intendere chiaramente e distintamente che una cosa è tale che non vi si possano trovar dei limiti, è intendere chiaramente che essa è infinita. Ed io pongo qui distinzione tra l'*indefinito* e l'*infinito*. E non v'è nulla che io chiami propriamente infinito, se non ciò, in cui da tutte le parti non trovo limiti; nel qual senso Dio solo è infinito. Ma le cose delle quali, sotto qualche considerazione solamente [1], non vedo fine, come l'estensione degli spazi immaginari, la moltitudine dei numeri, la divisibilità delle parti della quantità, ed altre cose simili, le chiamo *indefinite* e non *infinite*, poichè non da tutte le parti esse sono senza fine e senza limiti. Di più, io distin-

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 113): *sub aliqua ratione tantum.*]

guo tra la ragione formale [1] dell'infinito, o l'infinità, e la cosa che è infinita. Poichè, quanto all'infinità, sebbene noi la concepiamo come affatto positiva, non l'intendiamo, tuttavia, che in un modo negativo, cioè col non osservare nella cosa nessuna limitazione. E quanto alla cosa infinita, noi la concepiamo, a dire il vero, positivamente, ma non secondo tutta la sua estensione, cioè non comprendiamo tutto ciò che è intelligibile in essa. Precisamente come quando rivolgiamo gli occhi al mare, si dice egualmente che lo vediamo, benchè la nostra vista non ne attinga tutte le parti e non ne misuri la vasta estensione; e, a dir vero, quando non lo guardiamo che da lontano, come se lo volessimo abbracciar tutto con gli occhi, non lo vediamo che confusamente, come anche solo confusamente immaginiamo un chiliogono, quando cerchiamo d'immaginare tutti i suoi lati insieme; mentre quando la nostra vista s'arresta sopra una parte del mare solamente, questa visione allora può essere chiarissima e distintissima, come anche l'immaginazione di un chiliogono, quando si estende solamente sopra uno o due dei suoi lati. Così io riconosco con tutti i teologi che Dio non può essere compreso nello spirito umano, ed anzi che non può essere distintamente conosciuto da quelli che cercano di abbracciarlo tutto quanto e tutto in una volta col pensiero, e che lo riguardano come da lontano: nel qual senso san Tommaso ha detto, nel luogo sopra citato [2], che la conoscenza di Dio è in noi sotto una specie di confusione solamente, e come in un'immagine oscura [3]. Quelli, invece, che considerano attentamente ognuna delle sue perfezioni, e che applicano tutte le forze del loro spirito a contemplarle, non già allo scopo di comprenderle, ma, piuttosto, di ammirarle e riconoscere quanto esse sono al di là di ogni comprensione: quelli, dico, trovano in lui

---

[1] [*Ratio formalis* = *essentia, quidditas, forma totius, conceptus formalis* (cfr. AT, VII, pp. 78, 151), significa *id quod primum in unaquaque re concipi debet, cuique cetera cuncta omnia superaddi intelliguntur* (cfr. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1912, pp. 103-4).]

[2] *Summa theol.*, I, q. 2, a. 1.

[3] [Ed. lat. (AT, VII, p. 114): *sub quadam tantum confusione nobis inesse.*]

incomparabilmente maggior numero di cose che possono essere chiaramente e distintamente conosciute, e con maggior facilità, che non in alcuna delle cose create. Il che san Tommaso ha benissimo riconosciuto egli stesso in quel luogo, come è facile veder dal fatto che nell'articolo seguente egli afferma che l'esistenza di Dio può essere dimostrata [1]. Per me, tutte le volte che ho detto che Dio poteva essere conosciuto chiaramente e distintamente, non ho mai inteso parlare che della nostra conoscenza finita e adatta alla piccola capacità dei nostri spiriti. E attenendosi fedelmente a quanto ho detto, neanche c'era motivo di intendere diversamente, come si vedrà facilmente, se si osserva che io ho parlato di questo soltanto in due luoghi. Nell'uno dei quali si trattava di sapere se qualcosa di reale era contenuto nell' idea che ci formiamo di Dio, oppure se non vi era che una negazione, così come non si può dubitare che nell' idea del freddo non vi sia altro che una negazione di calore [2]. E nell'altro ho mantenuto che l'esistenza non apparteneva alla natura dell'essere sovranamente perfetto meno di quel che tre angoli appartengano alla natura del triangolo: il che si può egualmente intendere anche senza una conoscenza di Dio così estesa che comprenda tutto quel che è in lui.

Egli paragona qui, di nuovo, uno dei miei argomenti con un altro di san Tommaso, allo scopo di obbligarmi in qualche modo a mostrare quale dei due ha maggior forza. E mi sembra che io possa farlo senza molta invidia, poichè san Tommaso non s'è servito di questo argomento come suo, ed esso non conclude la stessa cosa che quello di cui io mi servo; ed infine, non mi allontano qui in alcun modo dall'opinione di questo angelico dottore. Poichè gli si domanda se la conoscenza dell'esistenza di Dio è tanto naturale allo spirito umano, che non vi sia bisogno

[1] Cfr. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 2.

[2] [Si è riportato il testo secondo l'originale latino. La traduzione francese è senza dubbio inesatta (« così che si può dubitare, nell' idea del freddo, che non vi sia che una negazione del caldo; il che può essere facilmente conosciuto, ancorchè non si comprenda l' infinito »).]

di provarla: cioè se essa è chiara e manifesta a ciascuno; ciò ch'egli nega, ed io con lui. Ora, l'argomento che egli oppone a se stesso si può formulare così. Quando si comprende e s'intende cosa significa questo nome *Dio*, s'intende una cosa tale, che nulla di più grande può essere concepito; ma è cosa più grande essere di fatto e nell'intelletto [*esse in re et in intellectu*], che essere solamente nell'intelletto; dunque, quando si comprende e s'intende ciò che significa questo nome *Dio*, si comprende che Dio è di fatto e nell'intelletto. Nel quale argomento v'è un errore manifesto nella forma, poichè si dovrebbe soltanto concludere: dunque, quando si comprende e s'intende ciò che significa questo nome *Dio*, s'intende che esso significa una cosa che è di fatto e nell'intelletto; ora, ciò che è significato da una parola, non sembra per questo essere vero. Ma il mio argomento è stato un altro: ciò che noi concepiamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura, o all'essenza, o alla forma immutabile e vera di qualche cosa, può esser detto o affermato con verità di questa cosa; ma dopo che noi abbiamo con sufficiente accuratezza ricercato ciò che è Dio, concepiamo chiaramente e distintamente che alla sua vera ed immutabile natura appartiene di esistere; dunque, allora, noi possiamo affermare con verità che egli esiste. Ove almeno la conclusione è legittima. Ma la premessa maggiore non si può neppure negare, poichè si è già restati d'accordo avanti, che tutto quel che noi intendiamo o concepiamo chiaramente e distintamente è vero. Non resta più che la premessa minore, dove confesso che la difficoltà non è piccola. Innanzi tutto, perchè noi siamo talmente abituati in tutte le altre cose a distinguere l'esistenza dall'essenza, che non facciamo sufficiente attenzione a come essa appartenga all'essenza di Dio, piuttosto che a quella delle altre cose; ed anche perchè, non distinguendo quanto appartiene alla vera ed immutabile essenza di qualche cosa, da quel che non le è attribuito se non dalla finzione del nostro intelletto, benchè percepiamo assai chiaramente che l'esistenza appartiene all'essenza di Dio, non concludiamo, tuttavia, di là che Dio

esiste, perchè non sappiamo se la sua essenza è immutabile e vera, o se è stata solamente inventata. Ma, per togliere la prima parte di questa difficoltà, bisogna distinguere tra esistenza possibile e necessaria; ed osservare che l'esistenza possibile è contenuta nel concetto o nell' idea di tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente, ma che l'esistenza necessaria non è contenuta che nella sola idea di Dio. Poichè io non dubito che coloro, i quali considereranno con attenzione questa differenza tra l' idea di Dio e tutte le altre idee, scorgeranno benissimo che, benchè noi non concepiamo mai le altre cose se non come esistenti, tuttavia non segue di là che esse esistano, ma solo che possono esistere; poichè non concepiamo che sia necessario che l'esistenza attuale sia congiunta con le altre loro proprietà; laddove, poichè noi concepiamo chiaramente che l'esistenza attuale è necessariamente e sempre congiunta con gli altri attributi di Dio, segue di là che Dio necessariamente esiste. Per togliere poi l'altra parte della difficoltà, bisogna badare che le idee, le quali non contengono vere ed immutabili nature, ma solo nature finte e composte dall' intelletto, possono essere divise dallo stesso intelletto, non solo con un'astrazione o restrizione del proprio pensiero, ma per mezzo di una chiara e distinta operazione; di guisa che le cose, che l' intelletto non può così dividere, senza alcun dubbio non sono state fatte o composte da lui. Per esempio, quando mi rappresento un cavallo alato o un leone attualmente esistente o un triangolo inscritto in un quadrato, io concepisco facilmente di poter anche, tutto al contrario, rappresentarmi un cavallo che non abbia ali, un leone che non esista, un triangolo senza quadrato; e quindi che queste cose non hanno vere ed immutabili nature. Ma se mi rappresento un triangolo o un quadrato (non parlo qui del leone, nè del cavallo, perchè le loro nature non ci sono ancora interamente conosciute), allora certamente tutte le cose che io riconoscerò essere contenute nell' idea del triangolo, come i suoi tre angoli uguali a due retti ecc., io le affermerò con verità di un triangolo; e di un quadrato, tutto

ciò che troverò essere contenuto nell' idea del quadrato; poichè, sebbene possa concepire un triangolo restringendo talmente il mio pensiero da non concepire in nessun modo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, non posso, tuttavia, negare ciò per mezzo di una chiara e distinta operazione, cioè intendendo nettamente quello che dico. Di più, se considero un triangolo inscritto in un quadrato, non per attribuire al quadrato ciò che appartiene solamente al triangolo, o per attribuire al triangolo ciò che appartiene al quadrato, ma per esaminare solamente le conseguenze della congiunzione dell'uno e dell'altro, la natura di questa figura composta del triangolo e del quadrato non sarà meno vera ed immutabile di quella del solo quadrato o del solo triangolo. Di guisa che potrò affermare con verità che il quadrato non è minore del doppio del triangolo inscritto in esso, ed altre cose simili, che appartengono alla natura di questa figura composta. Ma se considero che, nell' idea di un corpo perfettissimo, l'esistenza è contenuta, e ciò perchè è una maggior perfezione essere di fatto e nell' intelletto che essere soltanto nell' intelletto, io non pòsso di là concludere che questo corpo perfettissimo esiste, ma solo che può esistere. Poichè mi rendo conto a sufficienza che questa idea è stata fatta dal mio intelletto, il quale ha congiunto insieme tutte le perfezioni corporee; ed anche che l'esistenza non risulta dalle altre perfezioni, che sono comprese nella natura del corpo, poichè si può egualmente affermare o negare che esse esistano. E di più, poichè esaminando l' idea del corpo non vedo in esso forza alcuna per la quale produca o conservi se stesso, io concludo benissimo che l'esistenza necessaria, della quale sola qui si tratta, conviene tanto poco alla natura del corpo, per quanto perfetto possa essere, quanto appartiene alla natura di una montagna non aver vallata, o alla natura del triangolo di avere i suoi tre angoli maggiori di due retti. Ma ora, se domandiamo, non di un corpo, ma di una cosa, quale che possa essere, che abbia tutte le perfezioni le quali possono essere assieme, se l'esistenza dev'essere con-

tata fra queste; è vero che dapprima ne potremo dubitare, poichè la nostra mente, che è finita, non essendo solita considerarle se non separate, non percepirà forse di primo acchito quanto necessariamente esse siano congiunte fra loro. Ma se esamineremo accuratamente se l'esistenza convenga all'essere sovranamente possente, e qual sorta d'esistenza, potremo chiaramente e distintamente conoscere in primo luogo che almeno l'esistenza possibile gli conviene, come conviene a tutte le altre cose di cui abbiamo in noi qualche idea distinta: anche a quelle che sono composte dalle finzioni del nostro spirito. In seguito, poichè non possiamo pensare la sua esistenza possibile senza che, in pari tempo, facendo attenzione alla sua potenza infinita, non conosciamo poter egli esistere per la sua propria forza [1], concluderemo di là che egli realmente esiste, e che è esistito da tutta l'eternità. Poichè è manifestissimo, per la luce naturale, che ciò che può esistere per la sua propria forza esiste sempre; e così noi conosceremo che l'esistenza necessaria è contenuta nell'idea di un essere sovranamente potente, non per alcuna finzione dell'intelletto, ma perchè appartiene alla vera ed immutabile natura di un tal essere di esistere; e conosceremo con eguale facilità essere impossibile che quest'essere sovranamente potente non abbia in sè tutte le altre perfezioni che sono contenute nell'idea di Dio, di guisa che, per loro propria natura, e senza finzione alcuna dell'intelletto, esse siano tutte unite insieme, ed esistano in Dio. Tutte cose le quali sono manifeste a chi vi pensi seriamente, e non differiscono da quelle che avevo già scritte avanti, se non nella maniera soltanto in cui sono qui spiegate; la qual maniera ho espressamente cangiata per acconciarmi alla diversità degl'ingegni. Ed io confesserò qui liberamente che questo argomento è tale, che quelli i

---

[1] [Aveva messo qui una frase, in origine, che farà togliere dal Mersenne, il 4 marzo 1641: *cogitemus aliquam dari posse potentiam cujus ope existat, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus*. Cfr. AT, III, p. 329.]

quali non si ricorderanno di tutte le cose che servono alla sua dimostrazione, lo scambieranno facilmente con un sofisma; e che ciò m' ha fatto dubitare da principio se dovessi servirmene, per paura di dare occasione a quelli che non lo comprenderanno di diffidare egualmente degli altri. Ma poichè non vi sono che due vie, per mezzo delle quali si possa provare che v' è un Dio, e cioè per mezzo dei suoi effetti, e per mezzo della sua essenza, o della sua natura stessa; ed io ho spiegato, per quanto mi è stato possibile, la prima nella terza meditazione, ho creduto, dopo di ciò, di non dovere omettere l'altra.

Per ciò che riguarda la distinzione formale, che questo dottissimo teologo dice aver tolto da Scoto, io rispondo brevemente che essa non differisce dalla modale [1], e che non si estende che agli esseri incompleti, che io ho accuratamente distinto da quelli completi; e che, in verità, essa basta per fare che una cosa sia concepita separatamente e distintamente da un'altra, per mezzo di un'astrazione dello spirito che concepisca la cosa imperfettamente, ma non per fare che due cose siano concepite talmente distinte e separate l'una dall'altra, che noi intendiamo che ognuna è un essere completo e differente da ogni altro; poichè, per ciò, v' è bisogno di una distinzione reale. Così, per esempio, tra il movimento e la figura di uno stesso corpo vi è una distinzione formale, ed io posso benissimo concepire il movimento senza la figura, e la figura senza il movimento, e l'uno e l'altra senza pensare particolarmente al corpo che si muove o che è figurato; ma non posso, tuttavia, concepire pienamente e perfettamente il movimento senza un corpo al quale questo movimento inerisca, nè la figura senza un corpo nel quale risieda questa figura; nè, infine, posso fingere che il movimento sia in una cosa nella quale la figura non possa essere, o la figura in una cosa incapace del movimento. Egualmente

[1] [Sulle tre distinzioni: *reale*, *modale* e *formale*; sulla riduzione della formale alla modale cfr. AT, IV, pp. 349-50; VIII, p. 28. Su Suarez fonte di Cartesio cfr., del S., *Met. disp.*, I, 7, 13, 16 e 20 (GILSON, *Index*, pp. 86-88).]

non posso concepire la giustizia senza un giusto, o la misericordia senza un misericordioso; e non si può fingere che colui stesso che è giusto non possa essere misericordioso. Ma io concepisco pienamente ciò che è il corpo (cioè concepisco il corpo come una cosa completa), pensando solamente che esso è una cosa estesa, figurata, mobile ecc., sebbene neghi di esso tutte le cose che appartengono alla natura dello spirito; e concepisco anche che lo spirito è una cosa completa che dubita, che intende, che vuole ecc., benchè non conceda che vi sia in esso alcuna delle cose contenute nell' idea del corpo; ciò che non potrebbe in alcun modo avvenire, se non ci fosse una distinzione reale tra il corpo e lo spirito.

Ecco, Signori, quel che avevo da rispondere alle obbiezioni sottili e cortesi del vostro amico comune. Ma se non sono stato abbastanza felice da soddisfare interamente ad esse, vi prego di far sì che io possa essere avvertito dei luoghi che meritano una più ampia spiegazione, o forse anche la sua censura. Che se posso ottener ciò da lui per vostro mezzo, mi riterrò a tutti infinitamente obbligato.

SECONDE OBBIEZIONI

RACCOLTE DAL R. P. MERSENNE[1] DALLA BOCCA DI DIVERSI TEOLOGI E FILOSOFI

Signore,

poichè, per confondere i nuovi giganti del secolo, che osano attaccare l'Autore di tutte le cose, voi avete intrapreso di consolidarne il trono dimostrando la sua esistenza,

---

[1] Il padre Marino Mersenne nacque nel 1588 nel borgo d'Oizé, nel paese del Maine, prese l'abito dei Minimi nel 1611, fece professione nel 1612, e morì a Parigi nel 1648. Fu grande amico di Descartes (la loro amicizia, per quanto di vecchia data, non sembra, per altro, si possa far risalire oltre il 1622), e dopo il definitivo stabilimento di costui in Olanda, suo corrispondente ordinario dalla Francia. Il P. Mersenne fu uno di quei dotti universali, come ne fiorirono in abbondanza nel XVII secolo: teologo, filosofo, fisico, matematico, storico, letterato, ma dotato di scarsa originalità e di scarsa facoltà ordinatrice. Scrisse parecchie opere, veri zibaldoni voluminosi, nei quali ci si trova di tutto un po', ricchi di notizie, ma disordinati ed incoerenti, tra cui: *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), *L'Impiété des Déistes, Athées, et Libertins de ce temps, combatue...* (1624), *La Vérité des Sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens* (1625), *Synopsis Mathematica* (1626), *L'Harmonie Universelle* (1636), *Les Nouvelles Pensées de Galilée* (1639), *Cogitata Physico-Mathematica* (1644), *Nouvelles Observations* (1647). Mersenne fu in corrispondenza continua ed assidua con tutti, o quasi, i maggiori uomini del suo tempo specialmente con Descartes, « facendo — come dice spiritosamente Adriano Baillet, il biografo di Descartes — presso a poco, nella repubblica delle lettere, la funzione che fa il cuore nel corpo umano ». Ogni settimana si tenevano in casa sua, a Parigi, delle conferenze scientifiche, che divennero subito celebri, e furono l'origine dell'Accademia delle scienze. Vi convenivano i due Pascal, padre e figlio, Roberval, Carcavi, Le Pailleur, matematici, Mydorge, ottico e matematico, Hardy, orientalista

ed il vostro disegno sembra così ben condotto, che le persone dabbene possono sperare che non si troverà oramai nessuno che, dopo aver letto attentamente le vostre meditazioni, non confessi esservi una eterna divinità, dalla quale tutte le cose dipendono; noi abbiamo giudicato a proposito di avvertirvi e pregarvi nello stesso tempo di spandere ancora su certi luoghi, che vi noteremo qui appresso, una luce tale che non resti niente in tutta la vostra opera che non sia, se è possibile, dimostrato con tutta chiarezza ed evidenza. Poichè, siccome da parecchi anni voi avete, con continue meditazioni, talmente esercitato il vostro spirito, che le cose che sembrano agli altri oscure ed incerte, vi possono sembrare più chiare, e le concepite forse con una semplice intuizione dello spirito [1], senz'accorgervi dell'oscurità che gli altri vi trovano, sarà bene che voi siate avvertito

---

e matematico, Desargues, matematico e meccanico. « Lo spirito di questa compagnia era principalmente scientifico. Vi si apprezzavano sopratutto le matematiche, che Mersenne vagheggiava d'applicare anche alle cose morali. Vi si nutriva eguale amore di fatti, di esperienze e d'invenzioni utili fondate sulla scienza. Non si era ostile agli antichi, ma non si vedevano in essi che dei precursori; e, tra i moderni, si apprezzava il matematico Galileo più che Bacone il filosofo. Nell'ordine filosofico e religioso, si congiungeva una fede sincera e solida a una certa diffidenza della ragione in materia metafisica. Anzi, Mersenne non vedeva senza qualche compiacenza la scettica umiliare l'orgoglio dei dogmatici mostrando l'incertezza delle loro discipline. In rivincita, non si ammetteva che l'inquisizione romana s'immischiasse negli affari scientifici, dove soltanto i sensi e la ragione debbono decidere. » (Cfr. ÉMILE BOUTROUX, *Pascal*, Paris, Hachette, 1900, p. 12). — Con lettera dell'11 novembre 1640 Descartes inviò a Mersenne in manoscritto le *Meditazioni*, con le prime obbiezioni e risposte, incaricandolo dei passi da fare per ottenere l'approvazione della Sorbona, e pregandolo di far leggere il manoscritto ad altri teologi e filosofi per averne il parere. E Mersenne, infatti, così fece, e, prima che ad altri, diede a leggere l'opera ai teologi, filosofi e matematici, che si radunavano a casa sua. Costoro fecero subito le loro obbiezioni, che furono raccolte e, probabilmente, anche redatte dallo stesso Mersenne. Esse furono spedite da Parigi il 3 gennaio 1641 a Descartes, che vi rispose nel febbraio seguente. Questi, che non amava si leggessero troppo frettolosamente le sue cose, si seccò non poco della fretta eccessiva, con cui erano state formulate e redatte queste obbiezioni (le seconde), e non nascose il suo malumore allo stesso Mersenne.

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 122): *claro mentis intuitu veluti prima praecipuaque naturae lumina percipias.*]

di quelle, che hanno bisogno di essere più chiaramente e più ampiamente spiegate e dimostrate, e, quando ci avrete soddisfatti in questo, noi giudichiamo che non vi sarà più alcuno, che possa negare che le ragioni di cui avete cominciato la deduzione per la gloria di Dio e l'utilità del pubblico, non debbano essere prese per dimostrazioni.

In primo luogo, vi ricorderete che non già attualmente ed in verità, ma solo per una finzione dello spirito, avete rifiutato, per quanto vi è stato possibile, le idee di tutti i corpi, come cose finte o fantasmi ingannatori, per concludere che eravate soltanto una cosa che pensa; [e questo dico] perchè non abbiate a credere che forse si possa concludere che di fatto e senza finzione voi non siete niente altro che uno spirito, o una cosa che pensa; ciò che noi abbiamo solamente trovato degno d'osservazione riguardo alle vostre due prime meditazioni, nelle quali fate vedere chiaramente che, almeno, è certo che voi, che pensate, siete qualche cosa. Ma fermiamoci un poco qui. Fin là voi conoscete di essere una cosa che pensa, ma non sapete ancora che cosa sia questa cosa che pensa. E che ne sapete voi se non sia un corpo, che, con i suoi diversi movimenti ed incontri, produce quell'azione che noi chiamiamo col nome di pensiero? Poichè, sebbene voi crediate aver rifiutato ogni sorta di corpo, vi siete potuto ingannare in ciò: che non avete rifiutato voi stesso, che siete un corpo. Poichè, come provate voi che un corpo non può pensare? o che dei movimenti corporei non sono il pensiero stesso? E perchè tutto il sistema del vostro corpo, che voi credete aver respinto, o alcune parti di esso, per esempio quelle del cervello, non possono concorrere a formare quei movimenti che noi chiamiamo pensieri? Io sono — dite voi — una cosa che pensa; ma sapete voi, se non siete anche un movimento corporeo, o un corpo mosso?

In secondo luogo, dall' idea di un essere sovrano, che voi sostenete non poter essere prodotta da voi, osate concludere l'esistenza di un essere sovrano, dal quale solo può procedere l' idea che è nel vostro spirito. Ma noi troviamo

in noi stessi un fondamento sufficiente, sul quale stando solamente appoggiati possiamo formare questa idea, anche se non vi fosse un essere sovrano, o non sapessimo se ve ne sia uno, e la sua esistenza non ci venisse neppure nel pensiero; poichè non vedo io che, avendo la facoltà di pensare, ho in me qualche grado di perfezione? E non vedo anche che altri, diversi da me, hanno simile grado? Il che mi serve di fondamento per pensare a qualsiasi numero, ed anche per aggiungere un grado di perfezione all'altro sino all' infinito; precisamente come, quand'anche non vi fosse al mondo che un grado di calore o di luce, io potrei, tuttavia, aggiungerne e fingerne sempre di nuovi sino all' infinito. Perchè parimente non potrò io aggiungere al grado di essere che scorgo in me, un altro grado, qualunque esso sia, e, da tutti i gradi capaci di essere aggiunti, formare l' idea di un essere perfetto? Ma, dite voi, l'effetto non può avere grado alcuno di perfezione, o di realtà, che non sia stato prima nella sua causa. Ma (oltre che noi vediamo tutti i giorni che le mosche e parecchi altri animali, come anche le piante, sono prodotti dal sole, dalla pioggia e dalla terra, nei quali non vi è vita come in quegli animali, la qual vita è più nobile di ogni altro grado puramente corporeo; onde deriva che l'effetto trae qualche realtà dalla sua causa, che, nondimeno, non era nella causa); ma, dico, questa idea non è altro che un essere di ragione, che non è più nobile del vostro spirito che la concepisce. Di più, sapete voi se questa idea si sarebbe mai offerta al vostro spirito, se aveste passato tutta la vostra vita in un deserto, e non già nella compagnia di persone dotte? E non si potrebbe dire che voi l'avete attinta dai pensieri che avete avuto prima, dagl' insegnamenti dei libri, dai discorsi e conversazioni dei vostri amici ecc., e non dal vostro spirito solo, o da un sovrano essere esistente? E, pertanto, bisogna provare più chiaramente che questa idea non potrebbe essere in voi, se non ci fosse un essere supremo; ed allora saremo i primi ad arrenderci al vostro ragionamento. Ora, che questa idea proceda da queste nozioni anticipate, appare, sembra, assai

chiaramente dal fatto che i Canadesi, gli Uroni[1] e gli altri selvaggi non hanno in sè tale idea, che voi potete anche formare dalla conoscenza che avete delle cose corporee; di guisa che la vostra idea non rappresenta niente altro se non questo mondo corporeo, che abbraccia tutte le perfezioni che sapreste immaginare; di guisa che non potete concludere altra cosa, se non che vi è un essere corporeo perfettissimo; a meno che non aggiungiate qualcosa di più, che elevi il vostro spirito fino alla conoscenza delle cose spirituali o incorporee. Noi possiamo qui dire ancora che l'idea di un angelo può essere in voi, precisamente come quella di un essere perfettissimo, senza che vi sia bisogno per ciò che essa sia formata in voi da un angelo realmente esistente, benchè l'angelo sia più perfetto di voi. Ma voi non avete l'idea di Dio più di quel che abbiate quella di un numero o di una linea infiniti; e quand'anche poteste avere quest'idea, questo numero è, nondimeno, interamente impossibile. Aggiungete a ciò che l'idea dell'unità e semplicità di una sola perfezione, che abbracci e contenga tutte le altre, si produce solamente per mezzo dell'operazione dell'intelletto che ragiona, precisamente come si producono le unità universali, che non sono nelle cose, ma solo nell'intelletto, come si può vedere dall'unità generica, trascendentale, ecc.

In terzo luogo, poichè non siete ancora certo dell'esistenza di Dio, e dite nondimeno che non sapreste essere certo di cosa alcuna, o che non potete nulla conoscere chiaramente e distintamente, se prima non conoscete certamente e chiaramente che Dio esiste, ne segue che voi non sapete ancora che siete una cosa che pensa, poichè, secondo voi,

---

[1] Gli Uroni *(Hurons)* sono una tribù dell'America del Nord, che appartiene alla frazione occidentale degl'Irocchesi settentrionali. Il vero nome dei componenti di questa tribù è *Wyandots; Uroni* è un soprannome dato loro dai Francesi. È la prima volta, forse, che contro la dottrina delle idee innate si adduce l'obbiezione dei selvaggi, destinata a così prodigiosa fortuna per opera specialmente degli scrittori sensualisti, materialisti e positivisti. Cfr. quello che, a questo proposito, dice Giambattista Vico nei *Principii di Scienza nuova*[3], ediz. Nicolini, libro I, sezione III: *De Principii*.

questa conoscenza dipende dalla conoscenza chiara di un Dio esistente, conoscenza che voi non avete dimostrata ancora nei luoghi dove concludete che conoscete chiaramente ciò che siete. Aggiungete a ciò che un ateo conosce chiaramente e distintamente che i tre angoli d'un triangolo sono uguali a due retti, benchè, tuttavia, sia lontanissimo dal credere all'esistenza di Dio, poichè la nega affatto: poichè — dice lui — se Dio esistesse, vi sarebbe un sovrano essere ed un sovrano bene, cioè un infinito; ora, ciò che è infinito in ogni genere di perfezione esclude ogni altra cosa, non solo ogni sorta di essere e di bene, ma anche ogni sorta di non essere e di male; e, tuttavia, vi sono parecchi esseri e parecchi beni, come anche parecchi non esseri e parecchi mali; alla quale obbiezione noi giudichiamo essere a proposito che voi rispondiate, affinchè non resti più nulla agli empi da obbiettare, e che possa servire di pretesto alla loro empietà.

In quarto luogo, voi negate che Dio possa mentire o ingannare, benchè, tuttavia, si trovino degli Scolastici che ritengono il contrario, come Gabriele [1], l'Ariminense [2] ed altri, che pensano che Dio mente, assolutamente parlando, cioè che significa qualche cosa agli uomini contro la sua intenzione e contro ciò che egli ha decretato e risoluto, come quando, senza aggiungere condizione, dice ai Niniviti per mezzo del suo profeta: « Ancora quaranta giorni, e Ninive sarà sovvertita » [3], e quando ha detto parecchie altre cose che non sono punto accadute, perchè non ha voluto che tali parole rispondessero alla sua intenzione od al suo decreto. Che se egli ha indurito ed accecato Faraone, e se ha messo nei Profeti uno spirito di menzogna, come potete voi dire che noi non possiamo essere ingannati da lui? Dio

---

[1] Gabriele Biel, filosofo e teologo tedesco, nato a Spira verso la metà del XV secolo, professore di teologia all' Università di Tubinga, morto nel 1495. Fu seguace e difensore acutissimo del nominalismo di Ockam.

[2] Gregorio di Rimini, generale degli Agostiniani, teologo del secolo XV, soprannominato *tortor infantum*, perchè sosteneva con Sant'Agostino che i bimbi morti senza battesimo erano dannati alle pene eterne dell'inferno.

[3] [Giona, III, 4.]

non può comportarsi verso gli uomini come un medico verso i suoi malati ed un padre verso i suoi figli, i quali, l'uno e l'altro, ingannano così spesso, ma sempre con prudenza ed utilità? Poichè, se Dio ci mostrasse la verità tutta nuda, quale occhio, o, piuttosto, quale spirito, avrebbe forza bastevole per sopportarla?

Per quanto, a dir vero, non sia necessario immaginare un Dio ingannatore, affinchè voi siate ingannato nelle cose che pensate di conoscere chiaramente e distintamente, visto che la causa di questo inganno può essere in voi, benchè non vi pensiate neppure. Infatti, sapete voi se la vostra natura non è già tale che s' inganni sempre, o, almeno, spessissimo? E donde avete appreso che, riguardo alle cose che pensate conoscere chiaramente e distintamente, è certo che non siete mai ingannato e non potete esserlo? Poichè quante volte abbiamo noi visto che delle persone si sono ingannate in cose, che esse pensavano di vedere più chiaramente del sole? E pertanto, questo principio di una chiara e distinta conoscenza dev'essere spiegato sì chiaramente e sì distintamente, che nessuno oramai, che abbia spirito ragionevole, possa essere ingannato nelle cose che crederà di sapere chiaramente e distintamente; altrimenti noi non vediamo alcuna possibilità di rispondere con certezza della verità di nessuna cosa.

In quinto luogo, se la volontà non può mai fallire, o non pecca mai, quando segue e si lascia condurre dai lumi chiari e distinti dello spirito che la governa; e se, al contrario, si mette in pericolo quando persegue ed abbraccia conoscenze oscure e confuse dell' intelletto, fate attenzione che di là sembra potersi inferire che i Turchi e gli altri infedeli, non solo non peccano quando non abbracciano la religione cristiana e cattolica, ma anzi peccano quando l'abbracciano, poichè non ne conoscono la verità nè chiaramente, nè distintamente. Di più, se questa regola che voi stabilite è vera, non sarà permesso alla volontà di abbracciare che pochissime cose, visto che noi non conosciamo quasi niente con quella chiarezza e distinzione che voi richiedete per

formare una certezza che non possa essere soggetta ad alcun dubbio. Fate, dunque, attenzione, di grazia, che, volendo rafforzare il partito della verità, voi non proviate troppo, e, invece di appoggiarla, non la rovesciate.

In sesto luogo, nelle vostre risposte alle precedenti obbiezioni sembra che voi non abbiate ben tratto la conclusione, che così proponete: « Ciò che chiaramente e distintamente noi intendiamo appartenere alla natura, o all'essenza, o alla forma immutabile e vera di qualche cosa, questo può essere detto o affermato con verità di questa cosa; ma (dopo che abbiamo con sufficiente accuratezza osservato ciò che è Dio) intendiamo chiaramente e distintamente che appartiene alla sua vera ed immutabile natura di esistere ». Bisognerebbe concludere: Dunque (dopo che abbiamo con sufficiente accuratezza osservato ciò che è Dio), noi possiamo dire o affermare con verità che alla natura di Dio appartiene che esso esista. Donde non segue che Dio esista di fatto, ma solo che dev'esistere, se la sua natura è possibile o non ripugna; cioè che la natura o l'essenza di Dio non può essere concepita senza esistenza, di guisa che, se questa essenza è, egli esiste realmente. Il che si riferisce a quell'argomento che altri propongono così: se non è impossibile che Dio sia, è certo che esiste; ora, non è impossibile che esista; dunque, ecc. Ma si disputa della premessa minore, e cioè « che non è punto impossibile che esso esista », la verità della quale alcuni dei nostri avversari revocano in dubbio, ed altri negano. Di più, questa clausola del vostro ragionamento (« dopo che abbiamo con sufficiente chiarezza riconosciuto od osservato ciò che è Dio ») è supposta come vera, mentre su di essa non tutti sono ancora d'accordo, visto che voi stesso confessate di non comprendere l'infinito che imperfettamente; lo stesso bisogna dire di tutti gli altri attributi: poichè tutto quello che è in Dio essendo interamente infinito, quale è lo spirito che possa comprendere la più piccola cosa che sia in Dio se non imperfettissimamente? Come, dunque, potete voi avere abbastanza chiaramente e distintamente osservato ciò che è Dio?

In settimo luogo, noi non troviamo una sola parola nelle vostre meditazioni riguardo all' immortalità dell'anima umana, che, nondimeno, dovevate principalmente provare, e farne un'esattissima dimostrazione, per confondere quelle persone che sono indegne dell' immortalità poichè la negano, e forse la detestano. Ma, oltre ciò, noi temiamo che voi non abbiate ancora abbastanza provato la distinzione fra l'anima e il corpo dell'uomo, come abbiamo già notato nella prima delle nostre osservazioni, alla quale aggiungiamo che non sembra che da questa distinzione dell'anima dal corpo segua che essa sia incorruttibile o immortale; poichè chi sa se la sua natura non è limitata secondo la durata della vita corporea, e se Dio non ha talmente misurato le sue forze e la sua esistenza, che essa finisca col corpo?

Ecco, Signore, le cose, cui desideriamo che voi portiate una maggior luce, affinchè la lettura delle vostre sottilissime e, come noi crediamo, verissime meditazioni sia utile a tutti. Ecco perchè sarebbe cosa utilissima se, alla fine delle vostre soluzioni, dopo aver dapprima avanzato alcune definizioni, postulati ed assiomi, voi concludeste il tutto secondo il metodo dei geometri, nel quale siete sì ben versato, affinchè tutto d'un colpo, e come con una sola occhiata, i vostri lettori possano vedere di che soddisfarsi, e voi riempiate il loro spirito della conoscenza della divinità.

RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE SECONDE OBBIEZIONI, RACCOLTE DA PARECCHI TEOLOGI E FILOSOFI PER OPERA DEL R. P. MERSENNE.

Signori,

con molta soddisfazione ho letto le osservazioni, che voi avete fatto sul mio piccolo trattato di filosofia prima; poichè esse mi hanno fatto conoscere la benevolenza che avete per me, la vostra pietà verso Dio, e la cura che prendete per l'accrescimento della sua gloria; ed io non posso non rallegrarmi, non solamente perchè avete giudicato i miei ragionamenti degni della vostra censura, ma anche perchè non obbiettate nulla contro di essi, a cui non mi sembri di poter rispondere assai agevolmente.

In primo luogo, voi mi avvertite di ricordarmi: « che non già attualmente ed in verità, ma solo per una finzione dello spirito, io ho rifiutato le idee o i fantasmi dei corpi, per concludere che sono una cosa che pensa, per paura che forse io non creda che segua di là che non sono altro che una cosa che pensa ». Ma io ho già fatto vedere, nella mia seconda meditazione, che me ne ero ricordato abbastanza, visto che vi ho messo queste parole: « Ma anche può accadere che queste stesse cose, che io suppongo non essere, perchè mi sono sconosciute, non siano di fatto differenti da me che conosco: io non ne so niente, non disputo ora di questo, ecc. », con questo ho voluto espressamente avvertire il lettore che non cercavo ancora in quel luogo se lo spirito era differente dal corpo, ma esaminavo soltanto

quelle sue proprietà, di cui posso avere una chiara e certa conoscenza. E poichè ne ho là osservate parecchie, non posso ammettere senza distinzione ciò che voi aggiungete in seguito: « Che io non so, nondimeno, quel che sia una cosa che pensa ». Poichè, benchè io confessi che non sapevo ancora se questa cosa che pensa fosse o no differente dal corpo, non per questo confesso che non la conoscevo punto; poichè chi ha mai conosciuto talmente una cosa da sapere non esservi nulla in essa, se non quello che conosceva? Ma noi pensiamo di conoscere una cosa tanto meglio, quanto maggior numero di particolarità v' ha in essa, che conosciamo; così abbiamo più conoscenza di quelli coi quali conversiamo tutti i giorni, che di quelli di cui non conosciamo che il nome o il viso; e, tuttavia, noi non giudichiamo che questi ci siano del tutto sconosciuti; nel qual senso io credo di aver dimostrato abbastanza che lo spirito, considerato senza le cose che si suole attribuire al corpo, è più noto del corpo considerato senza lo spirito. Ed è tutto quello che avevo disegno di provare in questa seconda meditazione.

Ma vedo bene quello che voi volete dire, e cioè che, non avendo scritto che sei meditazioni riguardanti la filosofia prima, i lettori si meraviglieranno che nelle due prime io non concluda niente altro, se non ciò che ho detto proprio adesso; e che quindi essi le troveranno troppo sterili, e indegne di essere state messe in luce. Al che io rispondo solamente che non temo che coloro i quali avranno letto con discernimento il resto di quello che ho scritto, abbiano occasione di sospettare che la materia mi sia mancata; ma penseranno che mi è sembrato ragionevolissimo che le cose, le quali richiedono una particolare attenzione, e che debbono essere considerate separatamente dalle altre, fossero messe in meditazioni separate.

Ecco perchè, non conoscendo nulla di più utile per pervenire ad una ferma e sicura conoscenza delle cose che, prima di nulla stabilire, abituarsi a dubitare di tutto, e principalmente delle cose corporee, benchè avessi visto molto tempo fa parecchi libri scritti dagli Scettici ed Accademici

riguardo a questa materia, e non fosse senza qualche disgusto che rimasticavo un cibo sì comune, non ho potuto, tuttavia, esimermi dal dargli una meditazione tutta quanta; ed io vorrei che i lettori non impiegassero solo il poco tempo che è necessario per leggerla, ma alcuni mesi, o almeno alcune settimane, a considerare le cose di cui essa tratta, prima di passare oltre; poichè così non dubito che essi non approfitterebbero assai meglio della lettura del resto.

Di più, poichè noi non abbiamo avuto finora, delle cose che appartengono allo spirito, idee, le quali non siano state assai confuse e mescolate con le idee delle cose sensibili, e poichè questa è stata la prima e principale ragione per la quale non si è potuto intendere abbastanza chiaramente nessuna delle cose che si dicevano di Dio e dell'anima, ho pensato che non farei piccola cosa, se mostrassi in che modo bisogna distinguere le proprietà o qualità dello spirito dalle proprietà o qualità del corpo, e come è d'uopo riconoscerle; poichè, sebbene sia già stato detto da parecchi che, per ben intendere le cose immateriali o metafisiche, bisogna allontanare il proprio spirito dai sensi, tuttavia nessuno, che io sappia, aveva ancora mostrato per qual mezzo ciò può farsi. Ora il vero, e, a mio giudizio, unico mezzo per questo, è contenuto nella mia seconda meditazione; ma esso è tale che non basta averlo guardato una volta; bisogna esaminarlo spesso, e considerarlo a lungo, affinchè l'abitudine di confondere le cose intellettuali con le corporee, che s' è radicata in noi durante tutto il corso della nostra vita, possa essere cancellata da un'abitudine contraria di distinguerle, acquistata con l'esercizio di alcune giornate. Il che m' è sembrato una causa giustissima per non trattare di altra materia nella seconda meditazione.

Voi domandate qui come io dimostri che il corpo non può pensare; ma perdonatemi se rispondo che non ho ancora dato luogo a questa questione, non avendo cominciato a trattarne che nella sesta meditazione, con queste parole: « Basta che io possa chiaramente e distintamente concepire una cosa senza un'altra, per essere certo che l'una è distinta

o differente dall'altra, ecc. ». E poco dopo: « Benchè io abbia un corpo che mi è strettissimamente congiunto, tuttavia, poichè, da un lato, ho una chiara e distinta idea di me stesso in quanto sono solamente una cosa che pensa, e non estesa, e, da un altro lato, ho una chiara e distinta idea del corpo in quanto è solamente una cosa estesa, e che non pensa, è certo che io, cioè il mio spirito, o la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è cosa interamente e veramente distinta dal mio corpo, e che può essere o esistere senza di lui ». A questo è facile aggiungere: « Tutto ciò che può pensare è spirito, o si chiama spirito. Ma poichè il corpo e lo spirito sono realmente distinti, nessun corpo è spirito ». Dunque nessun corpo può pensare. E, di certo, non vedo in ciò nulla che voi possiate negare; negherete voi che basta che noi concepiamo chiaramente una cosa senza un'altra per sapere che esse sono realmente distinte? Dateci, allora, qualche segno più certo della distinzione reale, se, tuttavia, se ne può dare qualcuno. Poichè che cosa direte voi? Forse che sono realmente distinte quelle cose, ciascuna delle quali può esistere senza l'altra? Ma, di nuovo, io vi domanderò: donde conoscete voi che una cosa può esistere senza un'altra? Poichè, affinchè questo sia un segno di distinzione, è necessario che esso sia conosciuto.

Forse direte che i sensi ve lo fanno conoscere, perchè vedete una cosa nell'assenza dell'altra, o la toccate, ecc. Ma la fede dei sensi è più incerta di quella dell' intelletto; e può accadere in parecchi modi che una sola e medesima cosa appaia ai nostri sensi sotto diverse forme, o in parecchi luoghi o maniere, e che così sia presa per due. Ed infine, se vi ricordate di ciò che è stato detto della cera alla fine della seconda meditazione, voi saprete che i corpi stessi non sono propriamente conosciuti per mezzo dei sensi, ma per mezzo del solo intelletto; in guisa tale che sentire una cosa senza un'altra, non è null'altro che avere l' idea di una cosa, ed intendere che quest' idea non è la stessa che l' idea di un'altra: ora, ciò non può essere conosciuto d'altronde se non da questo, che una cosa è concepita senza l'altra; e ciò

non può essere con certezza conosciuto, se non si ha l'idea chiara e distinta di queste due cose: e così questo segno di reale distinzione dev'essere ridotto al mio, per essere certo.

Che se vi sono taluni che negano di avere idee distinte dello spirito e del corpo, io non posso fare altro che pregarli di considerare con sufficiente attenzione le cose che sono contenute in questa seconda meditazione, e di osservare che l'opinione che essi hanno che le parti del cervello concorrano con lo spirito per formare i nostri pensieri, non è fondata su alcuna ragione positiva, ma solo sul fatto che non hanno mai sperimentato di essere stati senza corpo, e che assai spesso sono stati da questo impediti nelle loro operazioni; ed è lo stesso che se qualcuno, pel fatto di aver avuto dei ferri ai piedi sin dall' infanzia, stimasse quei ferri parte del suo corpo, e necessarii per camminare.

In secondo luogo, quando voi dite: « che noi abbiamo in noi stessi un fondamento sufficiente per formare l'idea di Dio », voi non dite nulla di contrario alla mia opinione. Poichè ho detto io stesso in termini espliciti, alla fine della terza meditazione: « che quest' idea è nata con me, e che non mi viene d'altronde che da me stesso ». Io confesso anche « che noi la potremmo formare, anche se non sapessimo che v'è un sovrano essere », ma non se in effetti questo non esistesse; poichè, al contrario, ho avvertito, « che tutta la forza del mio argomento consiste in questo, che la facoltà di formare questa idea in nessun modo sarebbe in me, se io non fossi stato creato da Dio ».

E ciò che voi dite delle mosche, delle piante, ecc. non prova in nessun modo che qualche grado di perfezione possa essere in un effetto, che non sia stato prima nella sua causa. Poichè, o è certo che non v'è perfezione negli animali che non hanno ragione, che non s' incontri anche nei corpi inanimati, o, se ve n'è qualcuna, che essa viene loro d'altronde, e che il sole, la pioggia e la terra non sono le cause totali di questi animali. E sarebbe cosa lontanissima dalla ragione, se qualcuno, per ciò solo che non conosce nessuna causa che concorra alla generazione di una mosca, e che abbia

tanti gradi di perfezione quanti ne ha una mosca, senza essere, tuttavia, certo che non ve ne siano altre che quelle che esso conosce, prendesse di là occasione per dubitare di una cosa, la quale, come dirò fra poco più lungamente, è manifesta in forza della luce naturale.

A questo io aggiungo che ciò che voi obbiettate qui delle mosche, essendo tratto dalla considerazione delle cose materiali, non può venire in mente a quanti, seguendo l'ordine delle mie meditazioni, distoglieranno i loro pensieri dalle cose sensibili per cominciare a filosofare.

Egualmente, non mi sembra che voi proviate nulla contro di me dicendo: « che l' idea di Dio che è in noi non è che un essere di ragione ». Poichè ciò non è vero se per *essere di ragione* s' intende una cosa che non è, ma solo se tutte le operazioni dell' intelletto sono prese come *esseri di ragione*, cioè come esseri che partono dalla ragione; nel qual senso tutto questo mondo può anch'esso esser chiamato un essere di ragione divina, cioè un essere creato da un semplice atto dell' intelletto divino. Ed io ho già sufficientemente avvertito in parecchi luoghi, che parlavo solamente della perfezione o realtà oggettiva di quest' idea di Dio, la quale richiede una causa in cui sia contenuto in effetti tutto ciò che non è contenuto in essa se non obbiettivamente o per rappresentazione, non meno di quel che la richiede l'artificio oggettivo o rappresentato, che è nell' idea che qualche artigiano ha di una macchina complicatissima.

E certo non vedo che si possa aggiunger nulla per far conoscere più chiaramente, che quest' idea non può essere in noi se un essere sovrano non esiste, se il lettore, facendo maggiormente attenzione alle cose che ho già scritto, non liberi se stesso dai pregiudizi che offuscano forse la sua luce naturale, e s'abitui a prestar fede alle prime nozioni, di cui le conoscenze sono così vere ed evidenti che nulla può esserlo maggiormente, anzichè a delle opinioni oscure e false, ma che un lungo uso ha profondamente inciso nei nostri spiriti.

Che nulla vi sia in un effetto, che non sia stato in

simile o più eccellente maniera nella sua causa, è una nozione prima e così evidente, che non ce n'è nessuna più chiara; e quest'altra comune nozione, che *dal nulla nulla procede*, la comprende in sè, poichè, se si accorda che vi sia qualcosa nell'effetto che non sia stato nella sua causa, bisogna anche convenire che ciò procede dal nulla; e se è evidente che il nulla non può essere la causa di qualcosa, è solamente perchè la causa non sarebbe pari all'effetto.

È anche una nozione prima che tutta la realtà, o tutta la perfezione che non è se non oggettivamente nelle idee, dev'essere formalmente o eminentemente nelle loro cause; e tutta l'opinione che noi abbiamo mai avuto dell'esistenza delle cose fuori del nostro spirito, non è appoggiata che su di essa sola. Poichè donde è potuto venirci il sospetto che esse esistevano, se non da ciò solo, che le loro idee venivano per mezzo dei sensi a colpire il nostro spirito?

Ora, che vi sia in noi qualche idea di un essere sovranamente potente e perfetto, ed anche che la realtà oggettiva di questa idea non si trovi in noi, nè formalmente, nè eminentemente, diverrà manifesto a quelli che vi penseranno seriamente, e che vorranno con me prendersi la pena di meditarvi; ma non lo saprei mettere a viva forza nello spirito di quanti leggeranno le mie meditazioni come un romanzo, per scacciare la noia, e senza porvi grande attenzione. Ora, da tutto ciò, si conclude affatto manifestamente che Dio esiste. E, tuttavia, in favore di quelli, la luce naturale dei quali è sì debole da non vedere che è una nozione prima « che tutta la perfezione che è oggettivamente in una idea deve essere realmente in qualcuna delle sue cause », io l'ho anche dimostrato in una maniera più facile a comprendere, mostrando che lo spirito che ha questa idea non può esistere per se stesso; e pertanto non vedo ciò che voi possiate desiderare di più per arrendervi come avete promesso.

Io non vedo neppure che voi proviate nulla contro di me, dicendo che forse ho ricevuto l'idea che mi rappresenta Dio « dai pensieri che ho avuti prima, dagl'insegnamenti dei libri, dai discorsi e conversazioni dei miei ami-

ci, ecc., e non dal mio spirito soltanto ». Poichè il mio argomento avrà sempre la stessa forza, se rivolgendomi a quelli dai quali si dice che ho ricevuto tale idea, domando loro se essi l' hanno per se stessi, oppure per opera altrui, invece di domandar ciò di me stesso; e concluderò sempre che colui, dal quale essa è primieramente derivata, è Dio.

Quanto a ciò che voi aggiungete in quel luogo, « che essa può essere formata dalla considerazione delle cose corporee », ciò non mi sembra più verosimile che se diceste che noi non abbiamo nessuna facoltà per udire, ma che, per mezzo della sola vista dei colori, perveniamo alla conoscenza dei suoni. Poichè si può dire che vi è maggior analogia o rapporto tra colori e suoni che tra le cose corporee e Dio. E quando voi domandate « che io aggiunga qualche cosa che ci elevi fino alla conoscenza dell'essere immateriale o spirituale », io non posso far nulla di meglio che rinviarvi alla mia seconda meditazione, affinchè almeno conosciate che essa non è del tutto inutile; poichè che potrei io fare qui con uno o due periodi, se non ho potuto nulla asserire con un lungo discorso preparato soltanto per questo soggetto, ed al quale mi sembra di non aver apportato cura minore che ad ogni altro scritto che io abbia pubblicato?

E benchè in questa meditazione abbia soltanto trattato dello spirito umano, essa non è perciò meno utile a far conoscere la differenza tra la natura divina e quella delle cose materiali. Poichè voglio qui confessar francamente che l' idea che noi abbiamo, per esempio, dell' intelletto divino, non mi sembra differire da quella che abbiamo del nostro proprio intelletto, se non soltanto come l' idea di un numero infinito differisce dall' idea del numero binario o del ternario; ed è lo stesso di tutti gli attributi di Dio, di cui riconosciamo in noi qualche vestigio.

Ma, oltre a ciò, noi concepiamo in Dio un' immensità, semplicità, o unità assoluta, che abbraccia e contiene tutti gli altri suoi attributi, e della quale non troviamo nè in noi, nè altrove alcun esempio; ma essa è (come ho detto per lo innanzi) « come la marca dell'operaio impressa sulla sua

opera ». E, per suo mezzo, noi conosciamo che nessuna delle cose che concepiamo in Dio ed in noi, e che consideriamo in lui parte a parte, e come se fossero distinte a causa della debolezza del nostro intendimento, e perchè tali le sperimentiamo in noi, non convengono punto a Dio ed a noi nella maniera che si chiama univoca nelle scuole [1]. Come anche noi conosciamo che, di parecchie cose particolari, che non hanno fine, di cui abbiamo le idee, come di una conoscenza senza fine, di una potenza, di un numero, di una lunghezza, ecc. che sono egualmente senza fine, ve ne sono alcune contenute formalmente nell' idea che abbiamo di Dio, come la conoscenza e la potenza, ed altre, che non vi sono se non eminentemente, come il numero e la lunghezza; il che, certo, non sarebbe così, se quest' idea non fosse null'altro in noi che una finzione.

Ed essa non sarebbe neppure concepita così esattamente nella stessa maniera da tutti; poichè è una cosa notevolissima che tutti i metafisici s'accordino unanimemente nella descrizione degli attributi di Dio (almeno di quelli che possono essere conosciuti per mezzo della sola ragione umana), in guisa tale che non v' è cosa alcuna fisica o sensibile, cosa alcuna della quale noi abbiamo un' idea sì espressa e palpabile, riguardo alla natura della quale non si trovi presso i filosofi una maggiore diversità d'opinioni di quel che non se ne trovi riguardo a quella di Dio.

E, certo, mai gli uomini potrebbero allontanarsi dalla vera conoscenza di questa natura divina, se volessero solamente portare la loro attenzione sull' idea che essi hanno dell'essere sovranamente perfetto. Ma quelli che mescolano alcune altre idee con quella, compongono per questo mezzo un Dio chimerico, nella natura del quale vi sono cose che contrastano; e, dopo averlo in tal modo composto, non è meraviglia se neghino che un tal Dio, il quale è rappresentato loro da una falsa idea, esiste. Così, quando voi parlate qui

---

[1] [*Univocus terminus est qui significat rem multis aequaliter et eodem modo convenientem* (cfr. GILSON, *Index*, p. 309 e sgg.).]

« di un essere corporeo perfettissimo », se prendete il nome di perfettissimo assolutamente, in guisa tale che intendiate che il corpo è un essere nel quale s' incontrano tutte le perfezioni, voi dite delle cose che si contradicono: poichè la natura del corpo comprende parecchie imperfezioni, per esempio che il corpo sia divisibile in parti, che ognuna delle sue parti non sia l'altra, e simili; infatti è cosa di per sè manifesta che è una perfezione maggiore non poter essere diviso che poterlo essere, ecc. Che se voi intendete solamente ciò che è perfettissimo nel genere del corpo, questo non è il vero Dio.

Quanto a ciò che aggiungete « dell' idea di un angelo, la quale è più perfetta di noi », cioè « che non è necessario che essa sia stata messa in noi da un angelo », io ne convengo facilmente; poichè ho già detto io stesso, nella terza meditazione, « che essa può essere composta delle idee che noi abbiamo di Dio e dell'uomo ». E ciò non m' è in nessun modo contrario.

Quanto a quelli che negano di avere in sè l' idea di Dio, e che, in luogo d'essa, foggiano un qualche idolo, ecc., quelli, dico, negano il nome e concedono la cosa. Poichè, certamente, io non penso che questa idea sia della stessa natura delle immagini delle cose materiali dipinte nella fantasia; ma, al contrario, credo che essa non possa essere concepita che dal solo intelletto, e che di fatto non sia altro che ciò che questo ce ne fa conoscere, sia con l'apprensione, sia col giudizio, sia col raziocinio [1]. E lo sostengo per ciò solo che qualche perfezione che è al di sopra di me divien l'oggetto del mio intelletto, in qualunque modo essa si presenti ad esso: per esempio, per ciò solo che mi accorgo che, numerando, non posso mai arrivare al più grande di tutti i numeri, e che di là conosco esservi qualcosa, in materia di numerare, che sorpassa le mie forze, posso concludere necessariamente, non già, a dir vero, che un numero infinito esiste, e neppure

---

[1] [Così l'ed. lat. (AT, VII, p. 139): *intellectu sive apprehendente, sive judicante, sive ratiocinante.*]

che la sua esistenza implica contraddizione, come voi dite, ma che questa potenza, che io ho, di comprendere che vi è sempre qualche cosa di più da concepire nel più grande dei numeri, che non posso mai concepire, non mi viene da me stesso, e che l' ho ricevuta da qualche altro essere, che è più perfetto di quel che io sia.

Ed importa pochissimo che si dia o meno il nome d' idea a questo concetto di un numero indefinito. Per intendere quale è questo essere più perfetto di quel che io non sia, e se è quello stesso numero del quale non posso trovare la fine, che è realmente esistente ed infinito, oppure se è qualche altra cosa, bisogna considerare tutte le altre perfezioni, che, oltre la potenza di darmi questa idea, possono essere nella stessa cosa in cui è questa potenza; e così si troverà che questa cosa è Dio.

Infine, quando Dio è detto essere « inconcepibile », questo s' intende di una piena ed intera concezione che comprenda ed abbracci perfettamente tutto quello che è in lui, e non di quella mediocre ed imperfetta che è in noi, la quale, tuttavia, basta per conoscere che egli esiste. E voi non provate niente contro di me dicendo « che l' idea dell'unità di tutte le perfezioni che sono in Dio è formata nella stessa maniera dell'unità generica e di quella degli altri universali »[1]. Ma, tuttavia, essa ne è differentissima; poichè denota una particolare e positiva perfezione in Dio, mentre l'unità generica non aggiunge nulla di reale alla natura di ogni individuo.

In terzo luogo, dove ho detto « che noi non possiamo niente sapere con certezza, se non conosciamo innanzitutto che Dio esiste », ho detto, in termini espliciti, che non parlavo se non della scienza di quelle conclusioni, « la memoria delle quali ci può ritornare in mente, quando non pensiamo più alle ragioni » donde le abbiamo tratte. Poichè la conoscenza dei primi princìpi o assiomi non suole essere chiamata scienza dai dialettici. Ma quando ci accorgiamo di essere

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 140): *universalia Porphyrii.*]

delle cose pensanti, è questa una nozione prima, che non è tratta da nessun sillogismo; e quando qualcuno dice: Io penso, dunque sono, o esisto, non deduce la sua esistenza dal suo pensiero per forza di sillogismo, ma come cosa conosciuta per sè la vede con una semplice intuizione della mente [1]. Il che è reso manifesto da questo: che, se la deducesse per mezzo del sillogismo, egli avrebbe dovuto conoscere prima questa premessa maggiore: « Tutto quel che pensa, è o esiste ». Ma, al contrario, essa gli è insegnata dal fatto che egli sente in se stesso che in nessun modo può pensare, se non esiste. Poichè è facoltà del nostro spirito di formare le proposizioni generali dalla conoscenza delle particolari.

Ora, « che un ateo possa conoscere chiaramente che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti », io non lo nego; ma persisto solamente nell'affermare che non conosce ciò con una vera e certa scienza, poichè ogni conoscenza che può essere messa in dubbio, non dev'essere chiamata scienza; e poichè si suppone che costui sia un ateo, non può essere certo di non essere ingannato nelle cose che gli sembrano evidentissime, come è stato già mostrato sopra; e benchè, forse, questo dubbio non gli venga in mente, esso può, tuttavia, venirgli, se lo esamina o se gli è proposto da un altro; e non sarà mai fuori del pericolo di averlo, se, innanzi tutto, non riconosce un Dio.

Nè importa che, forse, egli creda di avere delle dimostrazioni per provare che non vi è Dio; poichè queste pretese dimostrazioni essendo false, si può sempre fargliene conoscere la falsità, ed allora lo si farà cambiare d'opinione. Il che, in verità, non sarà difficile, se come unica ragione porta ciò che voi aggiungete qui, e cioè « che l'infinito in ogni genere di perfezione esclude ogni altra sorta d'essere », ecc.

Poichè, innanzi tutto, se gli si domanda donde ha ap-

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 140): *tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit.*]

preso che questa esclusione di tutti gli altri esseri appartiene alla natura dell' infinito, egli non avrà niente con cui rispondere a tono, poichè col nome d' *infinito* non si suole intendere ciò che esclude l'esistenza delle cose finite, ed egli non può nulla sapere della natura di una cosa che pensa essere affatto un nulla, e per conseguenza non aver natura, se non nel senso contenuto nella sola e ordinaria significazione del nome di questa cosa.

Di più, a che servirebbe l' infinita potenza di quest' infinito immaginario, se esso non potesse mai crear nulla? Ed infine, dal fatto che noi sperimentiamo avere in noi stessi qualche potenza di pensare, concepiamo facilmente che una tal potenza può essere in qualche altro, ed anche maggiore che in noi; ma anche se pensiamo che quella s'accresca all' infinito, non temeremo per questo che la nostra divenga minore. È lo stesso di tutti gli altri attributi di Dio, anche della potenza di produrre alcuni effetti fuori di sè, purchè noi supponiamo non esserci in noi potenza alcuna che non sia sottomessa alla volontà di Dio; e quindi esso può essere concepito come del tutto infinito, senza esclusione alcuna delle cose create.

In quarto luogo, « quando dico che Dio non può mentire, nè essere ingannatore », credo di essere d'accordo con tutti i teologi che sono stati e che saranno per l'avvenire. E tutto quello che voi allegate in contrario non ha maggior forza che se, avendo negato che Dio vada in collera, o sia soggetto alle altre passioni dell'anima, voi mi obbiettaste i luoghi della Scrittura, ove sembra che alcune passioni umane gli siano attribuite.

Poichè tutti conoscono abbastanza la distinzione che c' è tra quei modi di parlare di Dio, di cui la Scrittura si serve ordinariamente, e che sono adattati alla capacità del volgo e contengono qualche verità, ma solo in quanto è riferita agli uomini, e quelli che esprimono senza riferimento agli uomini una verità più semplice e più pura; dei quali modi ciascuno deve usare filosofando, e di cui io ho dovuto principalmente servirmi nelle mie meditazioni, visto che in quel

luogo stesso non supponevo ancora che nessun uomo mi fosse conosciuto, e mi consideravo, non più in quanto composto di corpo e di spirito, ma come uno spirito soltanto.

Donde è evidente che non ho parlato in quel luogo della menzogna che si esprime con parole, ma solo della malizia interna e formale contenuta nell' inganno; benchè le parole da voi citate del Profeta: « Ancora quaranta giorni, e Ninive sarà sovvertita »; non siano neppure una menzogna verbale, ma una semplice minaccia, il cui attuarsi dipendeva da una condizione; e quando è detto « che Dio ha indurito il cuore di Faraone », o qualcosa di simile, non bisogna già pensare che egli abbia fatto ciò positivamente, ma solo negativamente, cioè non dando a Faraone una grazia efficace per convertirsi.

Io non vorrei, tuttavia, condannare quelli che dicono che Dio può proferire, per mezzo dei suoi Profeti, qualche menzogna verbale (come son quelle di cui si servono i medici quando ingannano i loro malati per guarirli), e cioè esente da tutta la malizia che s' incontra ordinariamente nell' inganno. Ma, ben di più, noi vediamo qualche volta che siamo realmente ingannati da quell' istinto naturale che ci è stato dato da Dio, come quando un idropico ha sete; poichè allora egli è realmente spinto a bere dalla natura che gli è stata data da Dio per la conservazione del suo corpo, benchè, nondimeno, quella natura lo inganni, poichè il bere gli dev'essere nocivo; ma io ho spiegato, nella sesta meditazione, come ciò può accordarsi con la bontà e la verità di Dio.

Ma nelle cose che non possono essere così spiegate, e cioè nei nostri giudizi più chiari ed esatti, i quali, se fossero falsi, non potrebbero essere corretti da altri ancor più chiari, neppur con l'aiuto di alcun'altra facoltà naturale, io sostengo arditamente che noi non possiamo essere ingannati. Poichè Dio essendo il sovrano essere, bisogna necessariamente ch'egli sia anche il sovrano bene e la sovrana verità, e pertanto ripugna che qualcosa venga da lui, che tenda positivamente alla falsità. Ma poichè non può esservi nulla in

noi di reale che non ci sia stato dato da lui (come è stato dimostrato provando la sua esistenza), e poichè abbiamo in noi una facoltà reale per conoscere il vero e distinguerlo dal falso (come si può provare dal semplice fatto che abbiamo in noi le idee del vero e del falso), se questa facoltà non tendesse al vero, almeno quando ce ne serviamo come dobbiamo servircene (cioè quando non diamo il nostro consenso se non alle cose che concepiamo chiaramente e distintamente, poichè non si può fingere un altro buon uso di questa facoltà), non senza ragione Dio, che ce l' ha data, sarebbe ritenuto un ingannatore.

E così voi vedete che, dopo aver conosciuto che Dio esiste, è necessario immaginare che egli sia ingannatore, se vogliamo revocare in dubbio le cose che concepiamo chiaramente e distintamente; e poichè ciò non si può neppure immaginare, bisogna necessariamente ammettere queste cose come verissime e certissime.

Ma poichè osservo qui che voi vi fermate ancora ai dubbi che ho proposti nella mia prima meditazione, e che credevo aver tolti abbastanza esattamente nelle seguenti, spiegherò da capo qui il fondamento sul quale mi sembra che tutta la certezza umana possa essere poggiata.

Innanzi tutto, tostochè noi pensiamo di concepire chiaramente qualche verità, siamo naturalmente portati a crederla. E se questa credenza è così forte che non possiamo mai avere alcuna ragione per dubitare di quello in cui crediamo in tal modo, non vi è nulla da ricercare di più: noi abbiamo, riguardo a ciò, tutta la certezza che si può ragionevolmente desiderare.

Che cosa c' importa se qualcuno immagina che ciò stesso, della cui verità noi siamo sì fortemente persuasi, sembra falso agli occhi di Dio o degli angeli, e che, pertanto, assolutamente parlando, è falso? Perchè dobbiamo angustiarci per questa falsità assoluta, poichè noi non vi crediamo e non ne abbiamo neppure il menomo sospetto? Poichè noi supponiamo una credenza o una persuasione sì ferma da non poter esser tolta; la quale, per conseguenza, è in tutto

la stessa cosa che una perfettissima certezza. Ma si può ben dubitare se si abbia qualche certezza di tal natura, o qualche ferma ed immutabile persuasione.

E, certo, è manifesto che non si può averla delle cose oscure e confuse, per poco di oscurità o confusione che vi osserviamo; poichè questa oscurità, qual ch'essa sia, è causa sufficiente per farci dubitare di queste cose. Non si può neppure averla delle cose che non sono percepite se non dai sensi, per quanta chiarezza vi sia nella loro percezione, perchè noi abbiamo sovente osservato che nel senso può esservi errore, come quando un idropico ha sete, o la neve sembra gialla a chi ha l' itterizia, benchè la veda meno chiaramente e distintamente di noi, cui sembra bianca. Resta, dunque, che, se tale certezza si può avere, sia solamente delle cose che lo spirito concepisce chiaramente e distintamente.

Ora, tra queste cose, ve n' ha di così chiare, ed in pari tempo di così semplici, che ci è impossibile pensare ad esse senza crederle vere: per esempio, che io esisto quando penso; che le cose, che sono state fatte una volta, non possono non essere state fatte, e simili, di cui è manifesto che si ha una perfetta certezza.

Poichè noi non possiamo dubitare di quelle cose senza pensare ad esse; ma non vi possiamo mai pensare senza credere che siano vere, come ho detto poco fa; dunque, non ne possiamo dubitare senza crederle vere, cioè non ne possiamo mai dubitare.

E non serve a nulla il dire « che noi abbiamo spesso sperimentato che certe persone si sono ingannate in cose che esse credevano di vedere più chiaramente del sole ». Poichè non abbiamo mai visto, nè noi, nè altri, che ciò sia capitato a quelli che han tratto tutta la chiarezza della loro percezione dall' intelletto solo, bensì a quelli che l' hanno presa dai sensi o da qualche falso pregiudizio. Non serve a nulla, egualmente, che qualcuno immagini che queste cose sembrino false a Dio o agli angeli, poichè l'evidenza della nostra percezione non permetterà che noi ascoltiamo chi l'avrà immaginato e ce ne vorrà persuadere.

Vi sono altre cose che il nostro intelletto concepisce anche con tutta chiarezza, quando facciamo attenzione da vicino ai ragionamenti, donde dipende la loro conoscenza; e per questo non possiamo allora dubitarne. Ma, poichè possiamo dimenticare i ragionamenti, e, tuttavia, ricordarci le conclusioni che ne sono state tratte, si domanda se si può avere una ferma ed immutabile persuasione di queste conclusioni mentre ci ricordiamo che esse sono state dedotte da princìpi evidentissimi; poichè questo ricordo dev'essere supposto perchè possano essere chiamate conclusioni. Ed io rispondo che possono avere tale persuasione coloro i quali conoscono talmente Dio da sapere che non è possibile che la facoltà d' intendere, che è stata data loro da lui, abbia per oggetto altra cosa che la verità; gli altri, invece, non l' hanno punto. E questo è stato sì chiaramente spiegato alla fine della quinta meditazione, che non penso di dovervi qui aggiungere nulla.

In quinto luogo, mi meraviglio che voi neghiate « che la volontà si mette a rischio di fallire quando persegue ed abbraccia le conoscenze oscure e confuse dell'intelletto ». Che cosa può renderla certa, se ciò ch'essa segue non è chiaramente conosciuto? E quale è stato mai il filosofo o il teologo, o anche soltanto l'uomo ragionevole, che non abbia riconosciuto che il pericolo di errare, cui noi ci esponiamo, è tanto minore, quanto più chiara è la cosa che concepiamo prima di darvi il nostro assenso? e che peccano quanti, senza cognizione di causa, pronunciano qualche giudizio? Ora, niuna concezione è detta oscura o confusa se non perchè è in essa contenuto qualcosa di non conosciuto.

E pertanto ciò che voi obbiettate « riguardo alla fede che si deve abbracciare », non ha più forza contro di me di quanta ne abbia contro tutti coloro i quali hanno mai coltivato la ragione umana; e, a dir vero, non ne ha nessuna contro nessuno. Poichè, sebbene si dica che la fede ha per oggetto delle cose oscure, tuttavia ciò per cui noi le crediamo non è oscuro, ma è più chiaro di ogni luce naturale. Tanto più che bisogna distinguere tra la materia, o la cosa alla

quale noi diamo la nostra credenza, e la ragion formale che muove la nostra volontà a darla. Poichè è in questa sola ragione formale che noi vogliamo vi sia chiarezza ed evidenza.

E quanto alla materia, nessuno ha mai negato che essa può essere oscura, anzi l'oscurità medesima; poichè quando io giudico che l'oscurità dev'essere tolta dai nostri pensieri, per poter dare loro il nostro consenso senza alcun pericolo di fallire, è l'oscurità stessa che mi serve di materia per formare un giudizio chiaro e distinto.

Oltre a ciò, bisogna osservare che la chiarezza o l'evidenza, per mezzo della quale la nostra volontà può essere eccitata a credere, è di due sorta: l'una che parte dalla luce naturale, e l'altra che viene dalla grazia divina.

Ora, benchè si dica ordinariamente che la fede è delle cose oscure, tuttavia ciò s' intende solo della sua materia, e non già della ragione formale per la quale noi crediamo; perchè, al contrario, questa ragione formale consiste in una certa luce interna, della quale Dio avendoci soprannaturalmente illuminati, noi abbiamo una confidenza certa che le cose che ci sono proposte come oggetti di fede, sono state rivelate da lui, e che è affatto impossibile che egli sia mentitore e c' inganni: il che è più certo di ogni altra luce naturale, e sovente anche più evidente a causa della luce della grazia.

E, certo, i Turchi e gli altri infedeli, quando non abbracciano la religione cristiana, non peccano per non volere prestar fede alle cose oscure in quanto oscure; ma peccano, o perchè resistono alla grazia divina che li avverte internamente, o perchè, peccando in altre cose, si rendono indegni di quella grazia. Ed io dirò arditamente che un infedele, il quale, destituito di ogni grazia soprannaturale ed ignorando affatto che le cose cui noi altri Cristiani crediamo sono state rivelate da Dio, tuttavia, attirato da alcuni falsi ragionamenti, si inducesse a credere quelle stesse cose che gli fossero oscure, non per ciò sarebbe fedele, ma, piuttosto, peccherebbe in questo: che non si servirebbe come deve della sua ragione.

Ed io non credo che mai alcun teologo ortodosso abbia avuto altri sentimenti a questo riguardo; ed anche quelli che leggeranno le mie meditazioni non avranno motivo di credere che io non abbia conosciuto questa luce soprannaturale, poichè nella quarta, dove ho accuratamente ricercato la causa dell'errore o falsità, ho detto in parole esplicite, « che essa dispone l' interno del nostro pensiero a volere, e tuttavia non diminuisce la libertà ».

Del resto, vi prego qui di ricordarvi che, riguardo alle cose che la volontà può abbracciare, ho sempre messo una grandissima distinzione tra l'uso della vita e la contemplazione della verità. Poichè, per quel che riguarda l'uso della vita, ben lungi dal pensare che non debbansi seguire se non le cose che noi conosciamo con tutta chiarezza, al contrario io reputo che non bisogna neppure attendere sempre le più verosimili, ma che è d'uopo qualche volta, tra parecchie cose affatto incognite ed incerte, sceglierne una e determinarvisi, e dopo questo, fino a che non vediamo ragioni in contrario, credervi non meno fermamente che se l'avessimo scelta per ragioni certe ed evidentissime, come ho già spiegato nel *Discorso del Metodo*, p. 26. Ma dove non si tratta che della contemplazione della verità, chi ha mai negato che sia d'uopo sospendere il proprio giudizio riguardo alle cose oscure, e che non sono abbastanza distintamente conosciute? Ora, che questa sola contemplazione della verità abbia luogo nelle mie meditazioni, oltre che ciò si riconosce abbastanza chiaramente da esse stesse, io l' ho, di più, dichiarato in parole esplicite sulla fine della prima, dicendo « che non potevo dubitar troppo, nè usare troppa diffidenza in quel luogo, tanto più che non m'applicavo allora alle cose che riguardano l'uso della vita, ma solo alla ricerca della verità ».

In sesto luogo, dove voi riprendete la conclusione di un sillogismo che avevo messo in forma, sembra che pecchiate voi stessi nella forma; poichè, per concludere ciò che voi volete, la premessa maggiore doveva essere: « Ciò che chiaramente e distintamente noi concepiamo appartenere alla

natura di qualche cosa, può essere detto o affermato con verità appartenere alla natura di questa cosa ». E così essa non conterrebbe nient'altro che una ripetizione inutile e superflua. Ma la premessa maggiore del mio argomento è stata: « Ciò che chiaramente e distintamente noi concepiamo appartenere alla natura di qualche cosa, questo può essere detto o affermato con verità di questa cosa ». Cioè, se essere animale appartiene all'essenza o alla natura dell'uomo, si può asserire che l'uomo è animale; se avere i tre angoli uguali a due retti appartiene alla natura del triangolo rettilineo, si può asserire che il triangolo rettilineo ha i suoi tre angoli uguali a due retti; se esistere appartiene alla natura di Dio, si può asserire che Dio esiste, e così via. E la premessa minore è stata: « Ora è certo che alla natura di Dio appartiene l'esistere ». Donde è evidente che bisogna concludere come io ho fatto, cioè: « Dunque si può con verità asserire di Dio che esiste », e non come voi volete: « Dunque noi possiamo asserire con verità che appartiene alla natura di Dio l'esistere ».

E pertanto, per usare dell'eccezione chė voi arrecate in seguito, vi sarebbe stato d'uopo negare la premessa maggiore, e dire che ciò che noi concepiamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura di qualche cosa, non può, per questo, essere detto o affermato di questa cosa, se non a condizione che tale natura sia possibile e non si contraddica. Ma considerate, vi prego, la debolezza di questa eccezione. Poichè, o con questa parola *possibile* voi intendete, come si fa d'ordinario, tutto quel che non ripugna al pensiero umano, nel qual senso è manifesto che la natura di Dio, nel modo come l'ho descritta, è possibile, perchè non ho supposto in essa se non ciò che noi concepiamo chiaramente e distintamente doverle appartenere, e così non ho nulla supposto che ripugni al pensiero o al concetto umano; oppure voi fingete qualche altra possibilità da parte dell'oggetto stesso, la quale, se non conviene con la precedente, non può mai essere conosciuta dall'intelletto umano; e pertanto essa non ha, per obbligarci a negare la natura di Dio o la sua esi-

stenza, maggior forza che per rovesciare tutte le altre cose che cadono sotto la conoscenza degli uomini. Poichè, per la stessa ragione per cui si nega che la natura di Dio è possibile, benchè non si trovi nessuna impossibilità da parte del concetto o del pensiero (che anzi, al contrario, tutte le cose che sono contenute in questo concetto della natura divina sono talmente connesse fra loro, che ci sembra esservi contraddizione nel dire che ve n' è qualcuna che non appartiene alla natura di Dio), si potrà egualmente negare che sia possibile che i tre angoli di un triangolo siano uguali a due retti, o che colui che pensa attualmente esista; e a più forte ragione si potrà negare che vi sia nulla di vero in tutte le cose che noi percepiamo per mezzo dei sensi; e così tutta la conoscenza umana sarà rovesciata, ma senza ragione o fondamento alcuno.

E per ciò che riguarda l'argomento che voi paragonate col mio, e cioè « Se non è impossibile che Dio esista, è certo che esiste; ma non è impossibile; dunque, ecc. »: materialmente parlando è vero, ma formalmente è un sofisma. Poichè, nella premessa maggiore, la frase *è impossibile* riguarda il concetto della causa per mezzo della quale Dio può esistere, e nella minore esso riguarda il solo concetto dell'esistenza e della natura di Dio, come appare dal fatto che, se si nega la maggiore, bisognerà provarla così:

Se Dio non esiste ancora, è impossibile che esso esista, perchè non si saprebbe assegnar causa sufficiente per produrlo; ma non è impossibile che egli esista, come è stato accordato nella minore; dunque, ecc.

E se si nega la premessa minore, bisognerà provarla così:

Quella cosa non è punto impossibile, nel concetto formale della quale non v' è nulla che implichi contraddizione; ma nel concetto formale dell'esistenza o della natura divina non v' è nulla che racchiuda contraddizione; dunque, ecc. E così quella frase *è impossibile* è presa in due diversi sensi.

Infatti può essere che non si concepisca nulla, nella cosa medesima, che le impedisca di esistere; e che, tuttavia, si concepisca qualche cosa da parte della sua causa che impedisca che essa sia prodotta.

Ora, benchè noi non concepiamo Dio che imperfettissimamente, ciò non impedisce che sia certo che la sua natura sia possibile, o almeno non impossibile; e neppure che noi possiamo asserire con verità di averla esaminata con sufficiente attenzione, e di averla abbastanza chiaramente concepita (cioè quanto basta per conoscere che essa è possibile, ed anche che l'esistenza necessaria le appartiene). Poichè ogni impossibilità, o, se mi è permesso qui di servirmi della parola della Scuola, ogni implicanza [*implicantia*], consiste solamente nel nostro concetto o pensiero, che non può congiungere le idee che si contraddicono le une colle altre; ed essa non può consistere in cosa alcuna che sia al di fuori dell' intelletto, poichè, per ciò stesso che una cosa è fuori dell' intelletto, è manifesto che essa non è impossibile, ma possibile.

Ora, l' impossibilità che noi troviamo nei nostri pensieri non viene che dal fatto che essi sono oscuri e confusi; e non può esservene alcuna in quelli che son chiari e distinti; e pertanto, affinchè possiamo asserire di conoscere abbastanza la natura di Dio per sapere non esservi contraddizione alcuna nel fatto che esista, basta che intendiamo chiaramente e distintamente tutte le cose che vediamo in essa, benchè queste cose non siano che in piccolo numero a confronto di quelle che non percepiamo, pur essendo anch'esse in quella natura; e che con ciò osserviamo che l'esistenza necessaria è una delle cose che percepiamo così essere in Dio.

In settimo luogo, io ho già dato la ragione, nel riassunto delle mie meditazioni, del perchè non ho qui detto niente riguardo all' immortalità dell'anima; ho anche fatto vedere innanzi come ho sufficientemente provato la distinzione fra lo spirito ed ogni sorta di corpo.

Quanto a ciò che voi aggiungete, che dalla distinzione dell'anima dal corpo non segue che essa sia immortale, poichè, nonostante ciò, si può dire che Dio l' ha fatta di natura tale che la sua durata finisce con quella della vita del corpo, confesso di non avere nulla da rispondervi; poichè non ho tanta presunzione da prendere a determinare, con

la forza del ragionamento umano, una cosa che non dipende se non dalla pura volontà di Dio.

La conoscenza naturale ci apprende che lo spirito è differente dal corpo, e che esso è una sostanza; ed anche che il corpo umano, in quanto differisce dagli altri corpi, è solamente composto di una certa configurazione di membra e altri simili accidenti; ed infine che la morte del corpo dipende solamente da qualche divisione o cambiamento di figura. Ora, noi non abbiamo nessun argomento e nessun esempio che ci persuada che la morte, o l'annientamento d'una sostanza quale lo spirito, debba seguire da una causa così leggera come un cambiamento di figura, il quale non e altro che un modo, e, di più, un modo, non dello spirito, ma del corpo che è realmente distinto dallo spirito. Ed anzi non abbiamo nessun argomento, nè esempio, che ci possa convincere che vi sono delle sostanze soggette ad essere annientate. Il che basta per concludere che lo spirito, o l'anima dell'uomo, per quanto può essere conosciuto dalla filosofia naturale, è immortale.

Ma se si domanda se Dio, in forza della sua assoluta potenza, non abbia forse determinato che le anime umane cessino di essere nello stesso tempo in cui i corpi, cui esse sono unite, sono distrutti, spetta a Dio solo rispondere. E poichè egli ci ha ora rivelato che ciò non accadrà, non ci deve più restare, riguardo a questo, alcun dubbio.

Del resto, io debbo ringraziarvi molto per esservi degnati così cortesemente, e con tanta franchezza, di avvertirmi, non solo delle cose che vi sono sembrate degne di spiegazione, ma anche delle difficoltà, che potevano essermi fatte dagli atei, o da qualche invidioso e maldicente.

Poichè, sebbene io non veda nulla, tra le cose che mi avete proposto, che non avessi prima respinto o spiegato nelle mie meditazioni (poichè, per esempio, ciò che avete allegato delle mosche che sono generate dal sole, dei Canadesi, dei Niniviti, dei Turchi, ed altre cose simili, non può venire in mente a quelli che, seguendo l'ordine di queste meditazioni, metteranno da parte per qualche tempo tutte

le cose apprese dai sensi, per fare attenzione a ciò che detta la più pura e più sana ragione; ed ecco perchè io credevo di avere già respinto tutte queste cose); nonostante ciò io giudico, tuttavia, che queste obbiezioni saranno utilissime al mio disegno, tanto più che non mi lusingo di aver molti lettori che vogliano prestare tanta attenzione alle cose che ho scritte, che, giunti alla fine, si ricordino di tutto quel che avranno letto innanzi; e quelli che non lo faranno, cadranno facilmente in difficoltà alle quali vedranno, in appresso, che avrò dato soddisfazione con questa risposta, o, almeno, coglieranno di là occasione di esaminare più accuratamente la verità.

Per quel che riguarda il consiglio che voi mi date, di disporre i miei ragionamenti secondo il metodo dei geometri, affinchè tutto d'un colpo i lettori possano comprenderli, io vi dirò qui in qual modo ho già cercato di seguire quel metodo, e come cercherò ancora in appresso.

Nel modo di scrivere dei geometri, io distinguo due cose, e cioè l'ordine e la maniera di dimostrare.

L'ordine consiste solamente in ciò, che le cose che sono proposte le prime, debbono essere conosciute senza l'aiuto delle seguenti, e che le seguenti debbono essere disposte in modo tale, che siano dimostrate dalle sole cose che le precedono. E certamente ho cercato, per quanto ho potuto, di seguire quest'ordine nelle mie meditazioni. Ed è per questo che non ho trattato, nella seconda, della distinzione dello spirito dal corpo, ma solo nella sesta, e che ho omesso di parlare di molte cose sol perchè presupponevano la spiegazione di molte altre.

La maniera di dimostrare è doppia: l'una si fa per mezzo dell'analisi o risoluzione, e l'altra per mezzo della sintesi o composizione.

L'analisi mostra la vera via, per mezzo della quale una cosa è stata metodicamente scoperta, e fa vedere come gli effetti dipendono dalle cause; sì che, se il lettore vuol seguirla, e gettare gli occhi accuratamente su tutto quel che contiene, intenderà la cosa così dimostrata non meno per-

fettamente, e la renderà non meno sua, che se l'avesse trovata lui stesso.

Ma questa sorta di dimostrazione non è propria a convincere i lettori ostinati o poco attenti: poichè se si lascia sfuggire, senza farvi attenzione, la minima delle cose che propone, la necessità delle sue conclusioni non apparirà più; e non è solita esprimer con molta ampiezza le cose che sono abbastanza chiare per se stesse, benchè ordinariamente esse sian quelle cui è d'uopo fare maggiormente attenzione.

La sintesi, al contrario, per una via affatto diversa, e come esaminando le cause per i loro effetti (benchè la prova che essa contiene sia sovente anche degli effetti per mezzo delle cause), dimostra, a dire il vero, chiaramente tutto quello che è contenuto nelle sue conclusioni, e si serve di un lungo seguito di definizioni, postulati, assiomi, teoremi e problemi, affinchè, se si negano certe conseguenze, essa possa far vedere come queste son contenute negli antecedenti, e strappi il consenso del lettore per quanto ostinato e testardo egli possa essere; ma non dà, come l'altra, un' intera soddisfazione agli spiriti di quelli che desiderano d' imparare, perchè non insegna il metodo col quale la cosa è stata trovata.

Gli antichi geometri erano soliti di servirsi solamente di questa sintesi nei loro scritti, non perchè ignorassero interamente l'analisi, ma, a mio credere, perchè ne facevano un sì gran conto da riservarla per sè soli, come un segreto importante.

Per conto mio, ho seguito solamente la via analitica nelle mie meditazioni, perchè essa mi sembra la più vera e la più acconcia per insegnare; ma, quanto alla sintesi, che senza dubbio è quella che voi desiderate qui da me, benchè, riguardo alle cose che si trattano nella geometria possa utilmente esser messa dopo l'analisi, essa non conviene, tuttavia, così bene alle materie che appartengono alla metafisica. Poichè v' ha questa differenza: che le prime nozioni, che sono supposte per dimostrare le proposizioni geometriche, essendo d'accordo con i sensi, sono ammesse facilmente da ognuno; per la qual cosa non v' è là nessuna difficoltà, se non di ben trarre le conseguenze, il che può esser fatto da

ogni sorta di persone, anche dalle meno attente, purchè soltanto si ricordino delle cose precedenti; e si obbligano facilmente a ricordarsene, distinguendo tante diverse proposizioni quante cose da osservare vi sono nella difficoltà proposta, affinchè s'arrestino separatamente su ciascuna, e si possa loro citarle in appresso, per avvertirle di quelle alle quali debbono pensare. Ma, al contrario, riguardo alle questioni che appartengono alla metafisica, la principale difficoltà è di concepire chiaramente e distintamente le prime nozioni. Poichè, sebbene di loro natura esse non siano meno chiare, ed anzi spesso siano più chiare di quelle considerate dai geometri, tuttavia, poichè sembra che non s'accordino con parecchi pregiudizi che abbiamo ricevuti per mezzo dei sensi, ed ai quali siamo abituati sin dalla nostra infanzia, non sono perfettamente comprese se non da quelli che sono attentissimi, e che si studiano di staccare, per quanto possono, il loro spirito dal commercio dei sensi; ecco perchè, se fossero proposte da sole, sarebbero facilmente negate da quelli che hanno lo spirito incline alla contraddizione.

E questa è stata la causa per cui ho scritto piuttosto delle meditazioni che delle dispute o delle questioni [1], come fanno i filosofi, o anche dei teoremi o dei problemi, come i geometri, a fine di testimoniare così che non ho scritto se non per quelli che si vorranno dare la pena di meditare con me seriamente, e considerare le cose con attenzione. Poichè, per ciò stesso che qualcuno si prepara ad impugnare la verità, si rende meno atto a comprenderla, poichè distoglie il suo spirito dalla considerazione delle ragioni che convincono di essa, per applicarlo alla ricerca di quelle che la distruggono [2].

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, 137): *disputationes*.]

[2] Al posto del breve capoverso seguente — di cui non v'è traccia nel testo latino — si trova in questo, sia nella prima che nella seconda edizione, un lungo brano, affatto omesso nella traduzione francese. Eccolo tradotto:

« Per avventura, a dir vero, qualcuno obbietterà qui che non si debbono certo cercar ragioni per contraddire, quando si sa che ci è proposta la verità; ma finchè si dubita di questo, giustamente si esaminano tutte le ragioni e nell'uno e nell'altro senso, per conoscere quali sono le più solide; e che io non chiedo il giusto, se voglio che le mie

Ma, tuttavia, per testimoniare quanta deferenza porti al vostro consiglio, cercherò qui d' imitare la sintesi dei geometri, e vi farò un riassunto delle principali argomentazioni, di cui ho fatto uso per dimostrare l'esistenza di Dio e la distinzione fra lo spirito e il corpo umano: il che non sarà forse di piccolo giovamento per alleviare l'attenzione dei lettori.

---

sieno ammesse come vere, prima che sieno state esaminate, e se proibisco che sien considerate altre ad esse repugnanti.

Il che sarebbe anche affermato a buon dritto, se alcune di quelle cose, nelle quali desidero un lettore attento e non repugnante, fossero tali, che potessero distoglierlo dal considerare alcune altre, nelle quali ci fosse anche una minima speranza di scoprire maggior verità che nelle mie. Ma poichè tra le cose che propongo è contenuto un dubbio supremo di tutte le cose, e nulla v' è che io raccomandi maggiormente, quanto di considerare le cose con la massima diligenza ad una ad una, e nulla generalmente sia ammesso, se non ciò che è stato considerato con tanta chiarezza e distinzione, da non poter non assentire ad esso, e, viceversa, le cose, da cui desidero distogliere gli animi dei lettori, non son altre che quelle, che giammai essi esaminarono abbastanza, e che attinsero, non già da qualche fermo ragionamento, ma dai sensi soli; non credo che alcuno possa credere di trovarsi in maggior pericolo di errare, se considera quelle cose soltanto che gli propongo, che se da esse distolga la mente e l'applichi ad altre cose, che ad esse in qualche modo contrastano e diffondono tenebre (cioè ai pregiudizi dei sensi).

E pertanto, non solo a buon dritto desidero nei miei lettori una singolare attenzione, e quel modo di scrivere prescelsi agli altri, col quale quella credetti potersi conciliare nel più alto modo, e dal quale sono convinto che i lettori ricaveranno maggior utilità di quanto essi stessi sieno per accorgersi, mentre, al contrario, dal modo sintetico di scrivere suole sembrar loro di avere appreso più cose, di quante di fatto ne appresero: ma anche credo giusto ricusare affatto i giudizii, che delle cose mie porteranno coloro, che non avranno voluto meditare con me, e che resteranno attaccati alle loro opinioni anticipate, e spregiarli come di niun conto.

Ma poichè conosco quanto sia per essere difficile, anche a quelli che faranno attenzione e cercheranno seriamente la verità, di contemplare tutto quanto il corpo delle mie Meditazioni, e in pari tempo distinguere ad una ad una tutte le membra di esse, le quali due cose io credo si debbano fare nello stesso tempo, perchè da esse intero sia colto il frutto, aggiungerò qui alcune poche cose con stile sintetico, dalle quali, come spero, in qualcosa saranno aiutati; purchè, tuttavia, se piace, considerino che io nè voglio qui abbracciare sì gran numero di cose come nelle Meditazioni, chè dovrei essere molto più prolisso che in esse; nè spiegherò accuratamente anche quelle cose, che abbraccerò, in parte per amore di brevità, in parte perchè qualcuno, stimando bastare queste cose, non esamini più negligentemente le Meditazioni stesse, dalle quali son convinto potersi ritrarre molto maggiore utilità. »

RAGIONI CHE PROVANO L'ESISTENZA DI DIO

E LA DISTINZIONE CHE C'È FRA LO SPIRITO E IL CORPO DELL'UOMO DISPOSTE IN MODO GEOMETRICO

Definizioni.

I. Col nome di *pensiero* io comprendo tutto ciò che è talmente in noi, che ne abbiamo immediatamente conoscenza. Così tutte le operazioni della volontà, dell' intelletto, dell' immaginazione e dei sensi, sono dei pensieri. Ma io ho aggiunto *immediatamente*, per escludere le cose che seguono e dipendono dai nostri pensieri: per esempio, il movimento volontario ha, sì, in verità, la volontà per suo principio, ma di per se stesso, tuttavia, non è un pensiero.

II. Col nome d' *idea* intendo quella forma di ognuno dei nostri pensieri, per la percezione immediata della quale abbiamo conoscenza di questi stessi pensieri. In guisa tale che non posso nulla esprimere per mezzo di parole, quando intendo ciò che dico, senza che da ciò stesso non derivi la certezza che ho in me l' idea della cosa significata dalle mie parole. E così io non chiamo col nome d' idea le sole immagini dipinte nella fantasia; al contrario, non le chiamo qui con quel nome in quanto esse sono nella fantasia corporea, cioè in quanto sono dipinte in alcune parti del cervello, ma solamente in quanto informano lo spirito stesso che si applica a quella parte del cervello.

III. Per *realtà oggettiva di un' idea* intendo l'entità o l'essere della cosa rappresentata dall' idea, in quanto questa entità è nell' idea; e nello stesso modo si può parlare di una

perfezione oggettiva, o di un artificio oggettivo, ecc. Poichè tutto quello che noi concepiamo come esistente negli oggetti delle idee, è nelle idee stesse oggettivamente, o per rappresentazione.

IV. Le stesse cose sono dette essere *formalmente* negli oggetti delle idee quando sono in essi quali noi le concepiamo; e son dette esservi *eminentemente* quando non vi sono, in verità, come tali, ma sono sì grandi che possono supplire a questo difetto per mezzo della loro eccellenza.

V. Ogni cosa nella quale risiede immediatamente come nel suo soggetto, o per la quale esiste qualche cosa che noi concepiamo, cioè qualche proprietà, qualità, o attributo, di cui abbiamo in noi una reale idea, si chiama *Sostanza*. Poichè noi non abbiamo altra idea della sostanza precisamente presa, se non che essa è una cosa nella quale esiste formalmente, o eminentemente, ciò che noi concepiamo, o ciò che è oggettivamente in qualcuna delle nostre idee, poichè la luce naturale c' insegna che il nulla non può avere niun attributo reale.

VI. La sostanza cui inerisce immediatamente il pensiero, è qui chiamata *Spirito* [*Mens*]. E, tuttavia, questo nome è equivoco, poichè lo si attribuisce anche talvolta al vento ed ai liquidi sottilissimi; ma non ne conosco di più adatto [1].

VII. La sostanza, che è il soggetto immediato dell'estensione e degli accidenti che presuppongono l'estensione, come pure della figura, della posizione, del movimento locale, ecc. si chiama *Corpo*. Ma se la sostanza chiamata *Spirito* sia quella stessa che chiamiamo *Corpo*, ovvero se siano due sostanze diverse e separate, sarà esaminato qui appresso.

VIII. La sostanza che noi intendiamo essere sovranamente perfetta, e nella quale non concepiamo nulla che comprenda qualche difetto, o limitazione di perfezione, si chiama *Dio*.

IX. Quando diciamo che qualche attributo è contenuto

---

[1] [Lat.: *loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur.*]

nella natura o nel concetto di una cosa, è lo stesso che se dicessimo che quell'attributo è vero di quella cosa, e che si può asserire che è in essa.

X. Due sostanze, si dice che sono realmente distinte quando ognuna di esse può esistere senza l'altra.

Postulati.

Io chiedo, *in primo luogo*, che i lettori considerino quanto deboli sono le ragioni che han fatto loro fin qui prestar fede ai loro sensi, e quanto sono incerti tutti i giudizi che hanno in appresso poggiato su di essi; e che ripetano questa considerazione nel loro spirito sì a lungo e sì spesso, da acquistare alfine l'abitudine di non confidare più sì fortemente nei loro sensi; poichè credo che questo sia necessario per rendersi capaci di conoscere la verità delle cose metafisiche che non dipendono dai sensi.

In secondo luogo, domando che considerino il loro proprio spirito e tutti quei suoi attributi, di cui riconosceranno di non potere in nessun modo dubitare, anche se supponessero che tutto ciò che hanno ricevuto per mezzo dei sensi fosse interamente falso; e che non cessino di considerarlo prima di aver acquistato l'uso di concepirlo distintamente, e di credere che esso è più facile a conoscere di tutte le cose corporee.

In terzo luogo, che esaminino diligentemente le proposizioni che non hanno bisogno di prova per essere conosciute, e di cui ciascuno trova le nozioni in se stesso, come son queste: « che una stessa cosa non può essere e non essere in pari tempo; che il niente non può essere la causa efficiente di niuna cosa », e simili; e che così esercitino quella chiarezza dell' intelletto che loro è stata concessa da natura, ma che le percezioni dei sensi sono solite turbare e oscurare; che l'esercitino, dico, tutta pura e libera dai loro pregiudizi; poichè per questo mezzo la verità degli assiomi che seguono sarà loro evidentissima.

In quarto luogo, che esaminino le idee di quelle nature che contengono in sè una riunione di parecchi attributi insieme, come è la natura del triangolo, quella del quadrato, o di qualche altra figura; come anche la natura dello spirito, la natura del corpo, e, al di sopra di tutte, la natura di Dio o di un essere sovranamente perfetto. E che facciano attenzione che si può asserire con verità che in esse sono tutte quelle cose che noi concepiamo chiaramente esservi contenute. Per esempio, poichè nella natura del triangolo rettilineo è compreso che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, e nella natura del corpo o di una cosa estesa è compresa la divisibilità (poichè noi non concepiamo cosa estesa così piccola che non la possiamo dividere, almeno col pensiero), è vero il dire che i tre angoli di ogni triangolo rettilineo sono uguali a due retti, e che ogni corpo è divisibile.

In quinto luogo, io domando che essi si fermino a lungo a contemplare la natura dell'essere sovranamente perfetto; e, tra le altre cose, che considerino che, nelle idee di tutte le altre nature, l'esistenza possibile si trova contenuta, ma che nell' idea di Dio non solo l'esistenza possibile è contenuta, ma, di più, la necessaria. Poichè, per ciò solo, e senza alcun ragionamento, conosceranno che Dio esiste; ed egli sarà loro non meno chiaro ed evidente, senz'altra prova, di quel che sia loro manifesto che due è un numero pari, e che tre è un numero dispari, e simili. Poichè vi sono cose così conosciute senza prove da alcuni, mentre altri non le intendono che per mezzo di un lungo discorso e ragionamento.

In sesto luogo, che, considerando con cura tutti gli esempi di una chiara e distinta percezione, e tutti quelli la percezione dei quali è oscura e confusa, di cui ho parlato nelle mie meditazioni, si abituino a distinguere le cose che sono chiaramente conosciute da quelle che sono oscure; poichè ciò s'apprende meglio per mezzo di esempi che per mezzo di regole; ed io credo che non si possa darne alcun esempio di cui io non abbia toccato qualcosa.

In settimo luogo, chiedo che i lettori, osservando di non

aver mai riconosciuto falsità alcuna nelle cose che hanno chiaramente concepito, e che, al contrario, non hanno mai incontrato, se non per caso, verità niuna nelle cose che non hanno concepito se non oscuramente, considerino che sarebbe affatto irragionevole se, per alcuni pregiudizi dei sensi, o per alcune supposizioni fatte a capriccio, e fondate su qualche cosa di oscuro e di sconosciuto, revocassero in dubbio le cose che l'intelletto concepisce chiaramente e distintamente. Per mezzo di ciò essi ammetteranno facilmente gli assiomi seguenti come veri e indubitabili, benchè io confessi che parecchi fra essi avrebbero potuto essere meglio spiegati, ed avrebbero dovuto essere proposti come teoremi piuttosto che come assiomi, se avessi voluto essere più esatto.

Assiomi o nozioni comuni.

I. Non vi è cosa alcuna esistente della quale non si possa domandare la causa per la quale esiste. Poichè ciò stesso si può domandare di Dio; non ch'egli abbia bisogno di causa alcuna per esistere, ma perchè l'immensità stessa della sua natura è la causa o la ragione per la quale egli non ha bisogno di niuna causa per esistere.

II. Il tempo presente non dipende da quello che l'ha immediatamente preceduto; ecco perchè non v'è bisogno, per conservare una cosa, di una causa minore che per produrla la prima volta.

III. Niuna cosa, e niuna perfezione di questa cosa attualmente esistente, può avere il *Nulla*, o una cosa non esistente, come causa della sua esistenza.

IV. Tutta la realtà o perfezione che è in una cosa si ritrova formalmente, o eminentemente, nella sua causa prima e totale.

V. Dal che segue anche che la realtà oggettiva delle nostre idee richiede una causa nella quale questa stessa realtà sia contenuta, non solo oggettivamente, ma anche formalmente o eminentemente. E bisogna osservare che questo as-

sioma dev'essere ammesso così necessariamente, chè da esso solo dipende la conoscenza di tutte le cose, tanto sensibili quanto non sensibili. Poichè donde sappiamo noi, per esempio, che il cielo esiste? Forse perchè lo vediamo? Ma questa visione non tocca punto lo spirito, se non in quanto essa è un'idea: un'idea, dico, inerente allo spirito stesso, e non un'immagine dipinta nella fantasia; e, all'occasione di quest'idea noi non possiamo giudicare che il cielo esiste, se non supponiamo che ogni idea deve avere una causa della sua realtà oggettiva, che sia realmente esistente; la qual causa noi giudichiamo che è il cielo stesso, e così delle altre.

VI. Vi sono diversi gradi di realtà o di entità: poichè la sostanza ha più realtà dell'accidente o del modo, e la sostanza infinita più della finita. Ecco anche perchè v'ha più realtà oggettiva nell'idea della sostanza che in quella dell'accidente, e nell'idea della sostanza infinita che nell'idea della sostanza finita.

VII. La volontà si porta volontariamente e liberamente (poichè questa è la sua essenza), ma, tuttavia, infallibilmente, verso il bene, che le è chiaramente conosciuto. Ecco perchè, se essa viene a conoscere alcune perfezioni che non ha, se le darà subito, se sono in suo potere; poichè conoscerà che per lei è un bene maggiore possederle che non possederle.

VIII. Ciò che può fare il più, o il più difficile, può anche fare il meno, o il meno facile.

IX. È una cosa più grande e più difficile creare o conservare una sostanza, che creare o conservare i suoi attributi o proprietà; ma non è una cosa più grande, o più difficile creare una cosa che conservarla, come già è stato detto.

X. Nell'idea o nel concetto di ogni cosa l'esistenza è contenuta, perchè noi non possiamo nulla concepire se non sotto la forma di una cosa che esiste; ma con questa differenza: che nel concetto di una cosa limitata è contenuta soltanto l'esistenza possibile o contingente, e nel concetto di un essere sovranamente perfetto è compresa quella perfetta e necessaria.

PROPOSIZIONE PRIMA

L'esistenza di Dio si conosce dalla sola considerazione della sua natura.

DIMOSTRAZIONE

Dire che qualche attributo è contenuto nella natura o nel concetto di una cosa, è lo stesso che dire che quest'attributo è vero di questa cosa, e che si può asserire che è in essa (per la definizione nona).

Ora, l'esistenza necessaria è contenuta nella natura o nel concetto di Dio (per l'assioma decimo).

Dunque, è vero dire che l'esistenza necessaria è in Dio, oppure che Dio esiste.

E questo sillogismo è lo stesso di cui mi sono servito nella mia risposta al sesto articolo di queste obbiezioni; e la sua conclusione può essere conosciuta senza prova da quelli che sono liberi da tutti i pregiudizi, come è stato detto nel quinto postulato. Ma poichè non è facile pervenire ad una sì grande chiarezza di spirito, cercheremo di provare la stessa cosa per mezzo di altre vie.

PROPOSIZIONE SECONDA

L'esistenza di Dio è dimostrata dai suoi effetti, per ciò solo che la sua idea è in noi.

DIMOSTRAZIONE

La realtà oggettiva di ognuna delle nostre idee richiede una causa nella quale questa stessa realtà sia contenuta, non oggettivamente, ma formalmente o eminentemente (per l'assioma quinto).

Ora, è un fatto che noi abbiamo in noi l'idea di Dio (per

le definizioni seconda e ottava), e che la realtà oggettiva di questa idea non è contenuta in noi, nè formalmente, nè eminentemente (per l'assioma sesto), e che essa non può essere contenuta in alcun altro che in Dio stesso (per la definizione ottava).

Dunque, quest' idea di Dio, che è in noi, domanda Dio come sua causa: e, per conseguenza, Dio esiste (per l'assioma terzo).

PROPOSIZIONE TERZA

L' ESISTENZA DI DIO È ANCHE DIMOSTRATA DAL FATTO CHE NOI STESSI, CHE ABBIAMO IN NOI LA SUA IDEA, ESISTIAMO.

DIMOSTRAZIONE

Se io avessi la potenza di conservare me stesso, avrei anche, a più forte ragione, il potere di darmi tutte le perfezioni che mi mancano (per gli assiomi ottavo e nono); poichè queste perfezioni non sono che attributi della sostanza, e, in quanto a me, io sono una sostanza.

Ma io non ho la potenza di darmi tutte quelle perfezioni; poichè altrimenti, le possiederei già (per l'assioma settimo).

Dunque, io non ho la potenza di conservare me stesso.

Ancora: io non posso esistere senza essere conservato, fino a che esisto, sia da me stesso, supposto che ne abbia il potere, sia da un altro, che abbia questo potere (per gli assiomi primo e secondo).

Ora, è un fatto che io esisto, e, tuttavia, non ho la potenza di conservarmi io stesso, come testè ho provato.

Dunque, sono conservato da un altro.

Di più, colui dal quale son conservato ha in sè formalmente o eminentemente tutto ciò che è in me (per l'assioma quarto).

Ora, è un fatto che io ho in me l' idea o la nozione di parecchie perfezioni che mi mancano, ed insieme l' idea di un Dio (per le definizioni seconda e ottava).

Dunque, la nozione di queste stesse perfezioni è anche in colui dal quale sono conservato.

Infine, colui stesso dal quale sono conservato non può avere la nozione di perfezioni che gli manchino, cioè che egli non abbia in sè formalmente o eminentemente (per l'assioma settimo); poichè, avendo la potenza di conservarmi, come or ora è stato detto, egli avrebbe, a più forte ragione, il potere di concederle a se stesso, se non le avesse (per gli assiomi ottavo e nono).

Ora, è un fatto che esso ha la nozione di tutte le perfezioni che io riconosco mancarmi, e che concepisco non potere essere che in Dio soltanto, come testè ho provato.

Dunque, esso le ha già tutte in sè formalmente o eminentemente; e così è Dio.

COROLLARIO

Dio ha creato il cielo e la terra, e tutto ciò che vi è contenuto, ed oltre ciò può fare tutte le cose che noi concepiamo chiaramente, nella maniera in cui le concepiamo.

DIMOSTRAZIONE

Tutte queste cose seguono chiaramente dalla proposizione precedente, nella quale abbiamo provato l'esistenza di Dio dal fatto che deve necessariamente esistere un essere nel quale tutte le perfezioni, di cui è in noi qualche idea, siano contenute formalmente o eminentemente.

Ora, è un fatto che noi abbiamo in noi l'idea di una potenza sì grande, che da colui solo nel quale essa si trova, non solo il cielo e la terra, ecc., debbono essere stati creati, ma anche tutte le altre cose che conosciamo come possibili.

Dunque, provando l'esistenza di Dio, abbiamo anche provato di lui tutte queste cose.

PROPOSIZIONE QUARTA

Lo Spirito e il Corpo sono realmente distinti.

DIMOSTRAZIONE

Tutto ciò che concepiamo chiaramente può essere fatto da Dio nella maniera in cui lo concepiamo (per il corollario precedente).

Ma noi concepiamo chiaramente lo spirito, cioè una sostanza pensante, senza il corpo, cioè senza una sostanza estesa (per il postulato secondo); e, d'altra parte, concepiamo con eguale chiarezza il corpo senza lo spirito (come ciascuno accorda facilmente).

Dunque, almeno per l'onnipotenza di Dio, lo spirito può essere senza il corpo, e il corpo senza lo spirito.

Ora, le sostanze che possono essere l'una senza l'altra sono realmente distinte (per la definizione decima).

Ora, è un fatto che lo spirito e il corpo sono delle sostanze (per le definizioni quinta, sesta e settima), che possono essere l'una senza l'altra (come or ora ho provato).

Dunque, lo spirito e il corpo sono realmente distinti.

E bisogna osservare che io mi sono qui servito della onnipotenza di Dio per trarne la mia prova; non che vi sia bisogno di qualche straordinaria potenza per separare lo spirito dal corpo, ma perchè, non avendo trattato che di Dio nelle proposizioni precedenti, non potevo trarla altro che da lui. E non importa da quale potenza due cose siano separate, purchè noi conosciamo che sono realmente distinte.

TERZE OBBIEZIONI

FATTE DA UN CELEBRE FILOSOFO INGLESE[1] CON LE RISPOSTE DELL'AUTORE

SULLA PRIMA MEDITAZIONE

Delle cose che possono essere revocate in dubbio.

OBBIEZIONE PRIMA.

È abbastanza manifesto, dalle cose che sono state dette in questa meditazione, che non vi è nessun segno certo ed

---

[1] Tommaso Hobbes, il celebre filosofo e politico inglese (1588-1679). Data la personalità di Hobbes e l'importanza dell'opera sua nella storia della filosofia, sarà bene estenderci alquanto sulle relazioni che corsero fra lui e Descartes. Dal 1634 al 1637, in qualità di *travelling tutor* del giovine conte di Cavendish, Hobbes visitò per la terza volta il continente europeo. Aio e pupillo furono parecchie volte a Parigi, e vi fecero un ultimo e più lungo soggiorno di otto mesi, fino alla primavera del 1637. In quel tempo Hobbes conobbe il padre Marino Mersenne e fu ammesso nella società di filosofi, teologi, matematici e naturalisti, che si raccoglieva in casa di lui. Egli lo ricorda con gratitudine nell'autobiografia in versi: *Vita carmine expressa*:

> Adfuit e Minimis Mersennus, fidus amicus,
> Vir doctus, sapiens, eximieque bonus,
> Cujus cella scholis erat omnibus anteponenda.

Ed allora per la prima volta, senza dubbio, gli si parlò di Descartes, che stava per pubblicare il *Discorso sul Metodo* e i *Saggi*. In quello stesso anno 1637 Hobbes ed il suo allievo ritornarono in Inghilterra. Ma il primo vi restò poco tempo, perchè, inasprendosi, col processo di Strafford, la lotta tra i Comuni ed il Re, si rifugiò nuovamente in Parigi, ove ricominciò subito a frequentare le riunioni di casa Mersenne. Infatti, per la prima volta nell'epistolario cartesiano, egli è

evidente, per mezzo del quale possiamo riconoscere e distinguere i nostri sogni dalla veglia e da una vera percezione dei sensi; e, pertanto, che le immagini delle cose che

---

nominato come « l' Inglese » in una lettera scritta da Leida il 31 dicembre 1640 da Descartes al padre Mersenne, nella quale Descartes prega costui d' inviargli, per mezzo di Costantino Huygens, il discorso di Hobbes sulla riflessione dei corpi. Questi, intanto, aveva avuto comunicazione da Mersenne delle *Meditazioni* di Descartes, e s'accingeva ad esaminarle, e, insieme con esse, a criticare la *Diottrica* dello stesso autore. Il 20 gennaio 1641 Descartes riceveva da Huygens i primi tre fogli di una lunga lettera di Hobbes, contenente delle obbiezioni alla sua fisica e, in ispecial modo, alla *Diottrica*. Egli rispose subito con lettera da Leida del 21 gennaio 1641 a Mersenne, nella quale parla con gran disprezzo della filosofia hobbesiana: « Io non ho paura che la sua Filosofia sembri la mia, benchè egli non voglia considerare, come me, che le figure ed i movimenti. Son questi bene i veri princìpi; ma se si commettono degli errori seguendoli, essi appaiono sì chiaramente a quelli che hanno un po' d' intelletto, che non bisogna andare così presto com'egli fa, per ben riuscirvi ». A questa lettera per Mersenne era acclusa per Hobbes una replica stringente e minuziosa alle obbiezioni di lui. Intanto Descartes aveva ricevuto le Seconde e Terze Obbiezioni alle *Meditazioni*, e non vi aveva risposto ancora. Sollecitato da Mersenne, egli, con lettera del 28 gennaio 1641 da Leida, si scusava del ritardo, perchè occupatissimo, e perchè « quelli che le han fatte sembrano non aver null'affatto compreso di quel che ho scritto e non averlo letto che correndo le poste, sì che non mi dànno occasione che di ripetere ciò che vi ho di già messo ». Con lettera a Mersenne del 7 febbraio 1641 da Parigi, Hobbes controreplicò alla replica di Descartes. Questi ricevette poco dopo, il 18 febbraio 1641, gli altri otto fogli della lettera di Hobbes, ai primi tre fogli della quale aveva già risposto, e vi rispose nello stesso giorno, con lettera da Leida a Mersenne per Hobbes, l'argomento della quale è sempre la polemica relativa alla *Diottrica*. Ricevuta la lettera di Hobbes del 7 febbraio, Descartes, con lettera a Mersenne da Leida in data 4 marzo 1641, tornò a replicare al pertinace avversario in tono assai fiero e sdegnoso. Dopo aver espresso il suo proposito di non aver più relazioni con lui pel suo carattere litigioso, Descartes pregava Mersenne di non comunicare all' Inglese più nulla delle sue opinioni non ancora stampate, sospettandolo forte di voler acquistare riputazione a sue spese e con male pratiche. E le nuove risposte di Descartes erano dirette non ad Hobbes, ma a Mersenne, perchè le comunicasse verbalmente ed in nome di lui, Mersenne, ad Hobbes. E di Hobbes torna a parlare per dirne male in una lettera da Leida a Mersenne del 18 marzo 1641, a proposito di una sua opinione sulla causa della riflessione dei corpi. Intanto Hobbes non se ne stava in silenzio. Egli aveva preso conoscenza della lettera di Descartes a Mersenne in data 4 marzo, e vi replicò con lettera del 30 marzo 1641, sempre da Parigi. L'argomento della polemica è ancora la *Diottrica*, con in più una questione personale, sostenendo Hobbes di aver egli esposto pel primo a Parigi nel 1630 (in occasione del secondo viaggio che fece sul continente, accompagnando in qualità di *travelling tutor* il figlio di sir Gervasio Clifton),

noi sentiamo essendo svegli non sono accidenti inerenti agli oggetti esteriori, nè prove sufficienti per mostrare che questi oggetti esteriori esistono di fatto. Ecco perchè se, senza aiu-

---

in presenza dei fratelli Cavendish, una dottrina sulla natura e produzione della luce e del suono e di tutti i fantasmi o idee, simile a quella enunciata da Descartes nella *Diottrica*, ed insinuando tra le righe il dubbio che questi potesse averne avuto notizia ed essersela tacitamente appropriata. Con lettera da Endegeest a Mersenne, in data 21 aprile 1641, Descartes respinse sdegnosamente l'accusa di plagio, dicendo: « Se la sua Filosofia è tale che egli ha paura che gliela rubino, che la pubblichi; per me, gli prometto che non mi affretterò d'un momento a pubblicare la mia alla sua occasione ». Intanto aveva risposto, benchè di malavoglia, alle obbiezioni di Hobbes alle *Meditazioni*, scusandosi con Mersenne di essersene sbrigato così brevemente col dire: « Non ho creduto dovermi estendere più di quanto abbia fatto nelle mie Risposte all' Inglese, poichè le sue Obbiezioni mi son sembrate sì poco verisimili, che sarebbe stato farle valer troppo il rispondervi più lungamente ». E così terminarono le relazioni dirette fra Hobbes e Descartes. Ma questi non perdette di vista il primo, e il nome di Hobbes ricorre ancora nell'epistolario del gran metafisico francese, ma sempre accompagnato da espressioni di sdegno e di poca stima. In due lettere da Endegeest a Mersenne, del 23 febbraio e del 26 aprile 1643, Descartes fa menzione di Hobbes, ma solo per dire, nella prima, che non ha nessuna curiosità di leggere gli scritti dell' Inglese, e nella seconda, che, tranne un'osservazione particolare, non ha trovato nulla d' interessante in un suo scritto sul flusso e riflusso del mare. Si era pubblicato, intanto, in Parigi, nel 1642, anonimo il libro di Hobbes: *De Cive*. Descartes ne ebbe conoscenza, lo scorse, e in una lettera senza data, ma ch' è, forse, del 1643, a un R. P. Gesuita, che non si sa chi sia, ne svela l'anonimo e ne dà questo curioso giudizio: « Tutto quel che posso dire del libro *De Cive* è che io giudico che il suo autore è lo stesso di colui che ha fatto le terze obbiezioni contro le mie Meditazioni, e che lo trovo molto più abile in Morale che in Metafisica e in Fisica; nonostante che non possa in alcun modo approvare i suoi princìpi, nè le sue massime, che sono pessime e pericolosissime, poichè suppone tutti gli uomini cattivi, o dà loro motivo di esserlo. Tutto il suo scopo è di scrivere in favore della Monarchia, il che si potrebbe fare più vantaggiosamente e più solidamente di quanto egli abbia fatto, prendendo delle massime più virtuose e più solide. Ed egli ha scritto anche assai sfavorevolmente contro la Chiesa e la Religione Romana, sì che, se non è particolarmente appoggiato da qualche favore potentissimo, non vedo come può esentare il suo libro dall'essere censurato ». I due grandi avversarii si conobbero nel 1647 o 48 (non si sa bene), in occasione d'un viaggio di Descartes in Francia, dove Hobbes era ancor trattenuto dalla paura della Rivoluzione inglese. Il marchese di Newcastle, che si atteggiava a gran mecenate dei filosofi, riunì in un pranzo a casa sua Hobbes, Descartes e Gassendi (riconciliato anch'esso con Descartes dopo l'aspra polemica relativa alle *Meditazioni*), e, *inter pocula*, si suggellò l'amicizia di questi grandi uomini, « le tre migliori teste di filosofi in quel tempo », come dirà più tardi il contemporaneo Sorbière.

tarci con alcun altro ragionamento, seguiamo solo i nostri sensi, abbiamo giusto motivo di dubitare se qualche cosa esista o no. Noi riconosciamo, dunque, la verità di questa meditazione. Ma, poichè Platone ha parlato di questa incertezza delle cose sensibili, e parecchi altri antichi filosofi prima e dopo di lui, e poichè è facile osservare la difficoltà che vi è di discernere la veglia dal sonno, avrei voluto che questo eccellente autore di nuove speculazioni si fosse astenuto dal pubblicare delle cose così vecchie.

Risposta.

Le ragioni di dubitare che sono qui accolte come vere da questo filosofo, non sono state proposte da me se non come verosimili; ed io me ne sono servito, non per spacciarle come nuove, ma in parte per preparare gli spiriti dei lettori a considerare le cose intellettuali ed a distinguerle dalle corporee, al quale scopo esse mi sono sempre sembrate necessarissime; in parte per rispondervi nelle meditazioni seguenti; ed in parte anche per far vedere quanto sono ferme e sicure le verità che propongo in seguito, poichè non possono essere scosse da dubbi così generali e così straordinari. E non è stato già per acquistar gloria che le ho riportate, ma credo di essere stato obbligato a spiegarle, non meno di quel che un medico lo sia a descrivere la malattia di cui ha preso a insegnare la cura.

SULLA SECONDA MEDITAZIONE

Della natura dello spirito umano.

Obbiezione seconda.

« Io sono una cosa che pensa. » Ben detto; poichè, dal fatto che penso o dal fatto che ho un' idea, sia vegliando, sia dormendo, s' inferisce che io sono pensante: poichè que-

ste due cose: « Io penso » ed « io sono pensante » significano la stessa cosa. Dal fatto che io sono pensante segue « che io sono », poichè quel che pensa non è un niente. Ma dove il nostro autore aggiunge: « cioè uno spirito, un'anima, un intelletto, una ragione », là nasce un dubbio. Poichè non mi sembra un ragionamento ben dedotto dire: « io sono pensante », dunque « io sono un pensiero »; oppure « io sono intelligente », dunque « io sono un intelletto ». Poichè nella stessa guisa potrei dire: « io sono passeggiante », dunque « io sono una passeggiata ». Il signor Des Cartes, dunque, prende la cosa intelligente, e l' intellezione che ne è l'atto, per una medesima cosa; o, almeno, dice che è lo stesso la cosa che intende, e l' intelletto che è una potenza o facoltà di una cosa intelligente. Nondimeno tutti i filosofi distinguono il soggetto dalle sue facoltà e dai suoi atti, cioè dalle sue proprietà e dalle sue essenze; poichè altro è la cosa stessa *che è*, ed altro la sua *essenza*. Può, dunque, darsi, che una cosa che pensa sia il soggetto dello spirito, della ragione o dell' intelletto, e, pertanto, che sia qualche cosa di corporeo; ed il contrario di questa ipotesi è assunto, o postulato, ma non provato. E, tuttavia, in ciò consiste il fondamento della conclusione che il signor Des Cartes sembra voglia stabilire.

Allo stesso luogo egli dice: « Io ho riconosciuto che esisto; io cerco adesso chi sono, io che ho riconosciuto di esistere. Ora è certissimo che questa nozione e conoscenza di me stesso, così precisamente presa, non dipende dalle cose, l'esistenza delle quali non mi è ancora conosciuta ».

È certissimo che la conoscenza di questa proposizione: *io esisto*, dipende da questa: *io penso*, come egli ci ha benissimo insegnato. Ma donde ci viene la conoscenza di questa: *io penso?* Certo, non per altra via, se non per il fatto che noi non possiamo concepire alcun atto senza il suo soggetto, come il pensiero senza una cosa che pensa, la scienza senza una cosa che sappia, e la passeggiata senza una cosa che passeggi.

E di lì sembra seguire che una cosa pensante è qualche cosa di corporeo; poichè i soggetti di tutti gli atti sem-

brano essere intesi solo sotto una ragione corporea, o sotto una ragione materiale[1], come ha egli stesso mostrato un poco dopo con l'esempio della cera, la quale, benchè il suo colore, la sua durezza, la sua figura e tutti i suoi altri atti siano cambiati, è sempre concepita essere la stessa cosa, cioè la stessa materia soggetta a tutti questi cambiamenti. Ora, non è già per mezzo di un altro pensiero che s' inferisce che io penso; poichè, benchè qualcuno possa pensare di aver pensato (il qual pensiero non è altro che un ricordo), tuttavia è affatto impossibile pensare che si pensa, e sapere che si sa; poichè si avrebbe allora un' interrogazione che non finirebbe mai: donde sapete voi che voi sapete che voi sapete che voi sapete, ecc.

E pertanto, poichè la conoscenza di questa proposizione: *Io esisto*, dipende dalla conoscenza di questa: *Io penso*; e la conoscenza di questa, dal fatto che non possiamo separare il pensiero da una materia che pensa; sembra doversi dedurre che una cosa che pensa è materiale, piuttosto che immateriale.

Risposta.

Dove ho detto: « cioè uno spirito, un'anima, un intelletto, una ragione, e così via », non ho inteso con questi nomi le sole facoltà, ma le cose dotate della facoltà di pensare, come si suole intendere con i due primi nomi, e spesso anche con i due ultimi: il che ho così spesso spiegato, ed in termini così espliciti, da non comprendere che vi sia stato luogo di dubitarne.

E non vi è qui rapporto o convenienza fra la passeggiata ed il pensiero, perchè la passeggiata non è mai intesa altrimenti che come l'azione stessa; ma il pensiero si prende qualche volta per l'azione, qualche volta per la facoltà, e qualche volta per la cosa in cui risiede questa facoltà.

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, 173): *sub ratione corporea, sive sub ratione materiae*.]

Ed io non dico che siano una stessa cosa l' intellezione e la cosa che intende, e neppure la cosa che intende e l' intelletto, se l' intelletto è preso per una facoltà, ma solamente se è preso per la cosa stessa la quale intende. Ora, confesso francamente che, per significare una cosa o una sostanza, che io volevo spogliare di tutte le cose che non le appartengono, mi sono servito di termini semplici ed astratti per quanto ho potuto, come, al contrario, questo filosofo, per significare la stessa sostanza, ne impiega altri assai concreti e composti, cioè quelli di soggetto, di materia e di corpo, allo scopo d' impedire, per quanto può, che si possa separare il pensiero dal corpo. Ed io non temo che il modo di cui egli si serve, che è di unire così parecchie cose insieme, sia trovato più adatto per giungere alla conoscenza della verità che il mio, per mezzo del quale distinguo, per quanto posso, ogni cosa. Ma non fermiamoci oltre alle parole, e veniamo alla cosa di cui si tratta.

« Può essere », dice lui, « che una cosa che pensa sia qualche cosa di corporeo, ed il contrario di ciò è affermato, ma non provato ». Tutt'altro. Io non ho avanzato il contrario, e non me ne sono in alcun modo servito di fondamento, ma l' ho lasciato interamente indeterminato sino alla sesta meditazione, nella quale esso è provato.

In appresso, egli dice benissimo « che noi non possiamo concepire nessun atto senza il suo oggetto, come il pensiero senza una cosa che pensa, perchè la cosa che pensa non è un nulla »; ma poi, senza niuna ragione, e contro ogni buona logica, ed anche contro il modo ordinario di parlare, aggiunge « che di là sembra seguire che una cosa che pensa è qualche cosa di corporeo »; poichè i soggetti di tutti gli atti sono in verità concepiti come sostanze (o, se volete, come materie, e cioè materie metafisiche), ma non perciò come corpi.

Al contrario, i logici, e quasi tutti con essi, sogliono dire che, fra le sostanze, le une sono spirituali e le altre corporee. Ed io non ho provato altro con l'esempio della cera, se non che il colore, la durezza, la figura, ecc., non appartengono

alla ragion formale della cera; e cioè che si può concepire tutto quel che si trova necessariamente nella cera, senza aver bisogno per questo di pensare ad essi. Io non ho neppure parlato in quel luogo della ragion formale dello spirito, e neppure di quella del corpo.

E non serve a niente il dire, come fa qui questo filosofo, che un pensiero non può essere il soggetto di un altro pensiero. Poichè chi ha mai immaginato ciò, oltre che lui? Ma io cercherò qui di spiegare tutta la cosa di cui si tratta in poche parole.

È certo che il pensiero non può esistere senza una cosa che pensi, ed in generale nessun accidente o nessun atto può esistere senza una sostanza della quale sia l'atto. Ma, poichè noi non conosciamo la sostanza immediatamente per se stessa, ma solamente perchè è il soggetto di alcuni atti, è convenientissimo alla ragione, e l'uso stesso lo richiede, che chiamiamo con diversi nomi quelle sostanze che conosciamo essere i soggetti di parecchi atti od accidenti interamente diversi, e che, fatto questo, esaminiamo se questi diversi nomi significano delle cose differenti, o una sola e medesima cosa.

Ora, vi sono certi atti che chiamiamo *corporei*, come la grandezza, la figura, il movimento, e tutte le altre cose che non possono essere concepite senza un'estensione locale, e noi chiamiamo col nome di *corpo* la sostanza nella quale risiedono; e non si può immaginare che soggetto della figura sia una sostanza, soggetto del movimento locale ne sia un'altra, ecc., perchè tutti questi atti convengono fra di loro, in quanto presuppongono l'estensione. In appresso, vi sono altri atti che noi chiamiamo *intellettuali* [1], come intendere, volere, immaginare, sentire, ecc., i quali tutti convengono fra loro in questo, che non possono essere senza pensiero, o percezione, o coscienza e conoscenza; e la sostanza nella quale essi risiedono, noi diciamo che è *una cosa che pensa*, o uno spirito, o con qualunque altro nome vogliamo

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, 176): *actus, quos vocamus* cogitativos.]

chiamarla, purchè non la confondiamo con la sostanza corporea, poichè gli atti intellettuali non hanno nessuna affinità con gli atti corporei, ed il pensiero, che è la ragione comune nella quale essi convengono, differisce totalmente dall'estensione, che è la ragione comune degli altri.

Ma, dopo che abbiamo formato due concetti chiari e distinti di queste due sostanze, è facile conoscere, da ciò che è stato detto nella sesta meditazione, se esse non siano che una medesima cosa, o due cose differenti.

Obbiezione terza.

« Che v'è, dunque, che sia distinto dal mio pensiero? Che v'è, di cui si possa dire che esso è separato da me stesso? »

Qualcuno risponderà forse a questa domanda: Io sono distinto dal mio pensiero, io stesso che penso; e sebbene esso non sia in verità separato da me stesso, è, tuttavia, differente da me, nella stessa guisa che la passeggiata (come è stato detto di sopra) è distinta da colui che passeggia. Che se il signor Des Cartes mostra che colui che intende e l'intelletto sono una stessa cosa, noi cadremo in quella maniera di parlare scolastica: l'intelletto intende, la vista vede, la volontà vuole; e, per una giusta analogia, la passeggiata, o almeno la facoltà di passeggiare, passeggerà; tutte cose che sono oscure, improprie ed affatto indegne della lucidità ordinaria del signor Des Cartes.

Risposta.

Io non nego che io che penso sia distinto dal mio pensiero, come una cosa lo è dal suo modo; ma dove chiedo: « che v'è, dunque, che sia distinto dal mio pensiero? », intendo ciò delle diverse maniere di pensare, che son là enunciate, e non della mia sostanza; e dove aggiungo: « che v'è, di cui si possa dire che esso è separato da me stesso? », voglio dire solamente che tutte queste maniere di pensare,

che sono in me, non possono avere nessuna esistenza al di fuori di me: e non vedo che vi sia in ciò luogo alcuno di dubbio, nè perchè mi si rimproveri qui di oscurità.

Obbiezione quarta.

« Bisogna, dunque, che io convenga che non saprei neppur concepire con l'immaginazione ciò ch'è questa cera, e che non vi è che il mio intelletto solo che concepisca ciò. »

Vi è una grande differenza tra immaginare, cioè avere qualche idea, e concepire con l'intelletto, cioè concludere ragionando che qualche cosa è o esiste; ma il signor Des Cartes non ci ha spiegato in che cosa stia la differenza. Gli antichi Peripatetici hanno anche insegnato assai chiaramente che la sostanza non si percepisce per mezzo dei sensi, ma si argomenta per mezzo della ragione.

Che diremo noi, ora, se, per avventura, il ragionamento non fosse altro che un'accolta e concatenamento di nomi per mezzo della parola *è*? Ne seguirebbe che, per mezzo della ragione, noi non concludiamo nulla riguardo alla natura delle cose, ma solo riguardo alle loro denominazioni, e cioè che, per mezzo di essa, vediamo semplicemente se riuniamo bene o male i nomi delle cose, secondo le convenzioni che abbiamo fatto a nostro capriccio riguardo alle loro significazioni. Se la cosa è così e può essere, il ragionamento dipenderà dai nomi, i nomi dall'immaginazione, e l'immaginazione forse (e questo secondo la mia opinione) dal movimento degli organi corporei; e così lo spirito non sarà nient'altro che un movimento in certe parti del corpo organico.

Risposta.

Io ho spiegato, nella seconda meditazione, la differenza fra l'immaginazione ed il concetto puro dell'intelletto o dello spirito, quando, nell'esempio della cera, ho fatto vedere quali sono le cose che immaginiamo in essa, e quali

sono quelle che concepiamo per mezzo del solo intelletto; ma ho ancora spiegato altrove in che modo intendiamo una cosa diversamente da come l' immaginiamo, poichè, per immaginare, per esempio, un pentagono, v' è bisogno di una particolare tensione di spirito che ci renda questa figura (cioè i suoi cinque lati e lo spazio ch'essi racchiudono) come presente, della qual tensione non ci serviamo per concepire. Ora, la riunione che si fa nel ragionamento non è quella dei nomi, ma quella delle cose significate dai nomi; ed io mi meraviglio che un'opinione contraria possa venire nella mente di qualcuno.

Poichè chi dubita che un francese e un tedesco non possano avere gli stessi pensieri o ragionamenti riguardo alle medesime cose, benchè, nondimeno, concepiscano delle parole interamente differenti? E questo filosofo non si condanna forse da sè quando parla delle convenzioni che noi abbiamo fatto a nostro capriccio riguardo al significato dei termini? Poichè se egli ammette che qualche cosa è significata dalle parole, perchè non vuol concedere che i nostri discorsi e ragionamenti tocchino piuttosto la cosa significata, anzichè le sole parole? Ma certo, nella stessa maniera, e con un ragionamento come quello col quale conclude che lo spirito è un movimento, potrebbe anche concludere che la terra è il cielo, o quale altra cosa gli piacerà; perchè non vi sono altre cose al mondo, fra le quali non vi sia tanta convenienza, quanta ve n' ha fra il movimento e lo spirito, che sono di due generi interamente differenti [1].

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, 179): *At certe eodem jure quo concludit mentem esse motum, posset etiam concludere terram esse coelum, vel quidquid aliud ipsi placuerit.* Il resto manca.]

SULLA TERZA MEDITAZIONE

Di Dio.

Obbiezione quinta.

« Alcuni di essi (cioè dei pensieri degli uomini) sono come le immagini delle cose, alle quali sole conviene propriamente il nome d' idea, come quando penso ad un uomo, ad una chimera, al cielo, ad un angelo, o a Dio. »

Quando penso ad un uomo, mi rappresento un' idea o un' immagine composta di colore e di figura, della quale posso dubitare se somigli o no a un uomo. Lo stesso quando penso al cielo. Quando penso ad una chimera, mi rappresento un' idea, o un' immagine, della quale posso dubitare se sia il ritratto di qualche animale che non esiste, ma che può esistere, o che è esistito altra volta, ovvero che non è mai esistito.

E quando qualcuno pensa a un angelo, qualche volta si presenta al suo spirito l' immagine di una fiamma, e qualche volta quella di un bel fanciullo alato, della quale credo di poter dire con certezza che non rassomiglia punto ad un angelo, e quindi che non è punto l' idea di un angelo; ma, credendo che vi siano delle creature invisibili ed immateriali, che siano i ministri di Dio, noi diamo ad una cosa, in cui crediamo o che supponiamo, il nome di angelo, benchè, tuttavia, l' idea sotto la quale immagino un angelo, sia composta delle idee delle cose visibili.

È lo stesso col nome venerabile di Dio, del quale non abbiamo alcuna immagine o idea; ecco perchè ci si proibisce di onorarlo in un' immagine, per paura che non ci sembri di concepire colui che è inconcepibile.

Noi non abbiamo, dunque, in noi, a quel che sembra, nessuna idea di Dio; ma, precisamente come un cieco nato, che si è parecchie volte avvicinato al fuoco, e che ne ha sentito il calore, riconosce che vi e qualche cosa dalla quale

è stato scaldato, e, sentendo dire che si chiama fuoco, conclude esservi del fuoco, e, tuttavia, non ne conosce la figura, nè il colore, e non ha, a dir vero, nessuna idea o immagine del fuoco presente al suo spirito; egualmente l'uomo, vedendo che deve esserci qualche causa delle sue immagini o delle sue idee, e di questa causa un'altra antecedente, e così di seguito, è infine condotto a un termine o ad un' ipotesi di qualche causa eterna, la quale, poichè non ha mai cominciato ad esistere, non può avere causa che la preceda, il che gli fa concludere necessariamente che vi è un essere eterno che esiste; e, tuttavia, non ha nessuna idea ch'egli possa dire esser quella di questo essere eterno, ma chiama o indica col nome di Dio quella cosa di cui la fede o la ragione lo convincono.

Ora, poichè da questa ipotesi, che noi abbiamo in noi l' idea di Dio, il signor Des Cartes viene alla prova di questo teorema: « che Dio (cioè un essere potentissimo, sapientissimo, creatore dell' Universo, ecc.) esiste », egli avrebbe dovuto meglio spiegare quell' idea di Dio, e di là concludere non soltanto la sua esistenza, ma anche la creazione del mondo.

Risposta.

Col nome d' idea, egli vuole solamente che s' intendano qui le immagini delle cose materiali dipinte nella fantasia corporea; e supposto questo, gli è facile mostrare che non si può avere nessuna vera e propria idea di Dio, o di un angelo; ma io ho spesso avvertito, e principalmente in quel luogo stesso, che prendo il nome di idea per tutto ciò che è concepito immediatamente dallo spirito: di guisa che, quando voglio e temo, poichè concepisco in pari tempo che voglio e che temo, questo volere e questo timore sono messi da me nel numero delle idee; ed io mi sono servito di questo nome perchè esso era già comunemente accettato dai filosofi per significare le forme delle concezioni dell' intelletto divino [*formae perceptionum mentis divinae*], benchè noi non rico-

nosciamo in Dio nessuna fantasia o immaginazione corporea; nè conoscevo altro termine più proprio. E credo di avere abbastanza spiegato l'idea di Dio, a quelli che vogliono badare al senso che dò alle mie parole; ma per quelli che s'attaccano ad intenderle diversamente da quel che io faccia, non lo potrei mai abbastanza. Finalmente, ciò ch'egli aggiunge qui della creazione del mondo, è affatto fuori di proposito; poichè ho provato che Dio esiste prima di esaminare se vi era un mondo creato da lui, e da ciò solo che Dio, cioè un essere sovranamente potente, esiste, segue che, se v'ha un mondo, esso dev'essere stato creato da lui.

Obbiezione sesta.

« Ma ve ne sono altri (cioè altri pensieri), che contengono in più altre forme: per esempio, quando voglio, temo, affermo, nego, io concepisco, sì, in verità, sempre qualche cosa come il soggetto dell'azione del mio spirito, ma aggiungo anche qualche altra cosa per mezzo di quest'azione all'idea che ho di quella cosa; e di questo genere di pensieri, gli uni sono chiamati volontà o affezioni, e gli altri giudizi. »

Quando qualcuno *vuole* o *teme*, egli ha, in verità, l'immagine della cosa che teme e dell'azione che vuole; ma che cosa sia ciò che colui il quale vuole o teme abbraccia di più col suo pensiero, questo non è spiegato qui. E sebbene, a ben considerarlo, il timore sia un pensiero, io non vedo come esso possa essere altro che il pensiero o l'idea della cosa che si teme. Poichè la paura di un leone che s'avanza verso di noi che altro è mai, se non l'idea di quel leone, e l'effetto (che una tale idea genera nel cuore), pel quale colui che teme è portato a quel movimento animale che chiamiamo fuga? Ora, questo movimento di fuga non è un pensiero; e pertanto, resta che, nel timore, non v'è altro pensiero che quello che consiste nella rassomiglianza della cosa che si teme. Lo stesso si può dire anche della volontà.

Di più, l'affermazione e la negazione non si fanno senza parola e senza nomi; dal che deriva che le bestie non possono nulla affermare, o negare, neppure per mezzo del pensiero, e, pertanto, non possono neanche fare alcun giudizio. E, tuttavia, il pensiero può essere simile in un uomo e in una bestia; poichè, quando noi affermiamo che un uomo corre, non abbiamo altro pensiero che quello che ha un cane che vede correre il suo padrone, e pertanto l'affermazione e la negazione non aggiungono niente ai pensieri semplici, se non forse il pensiero che i nomi, di cui è composta l'affermazione, sono i nomi della cosa stessa che è nello spirito di colui che afferma; e questo non è altro che comprendere per mezzo del pensiero la rassomiglianza della cosa; ma in questo caso si tratta di una doppia rassomiglianza.

Risposta.

È di per sè evidentissimo che altro è vedere un leone, e insieme temerlo, ed altro è vederlo solamente; ed egualmente, che altro è vedere un uomo che corre, ed altro asserire che lo si vede. E non osservo nulla qui che abbia bisogno di risposta o di spiegazione.

Obbiezione settima.

« Mi resta solo da esaminare in qual modo ho acquistato questa idea; poichè non l'ho ricevuta per mezzo dei sensi, e mai essa s'è offerta a me contro la mia aspettazione, come fanno le idee delle cose sensibili, quando queste cose si presentano agli organi esteriori dei miei sensi, o sembrano presentarvisi. Essa non è neppure una pura produzione o finzione del mio spirito, poichè non è in mio potere di toglierví, o di aggiungervi nulla; e pertanto, non resta più altro da dire, se non che, come l'idea di me stesso, essa è nata e prodotta con me, fin da quando sono stato creato. »

Se non vi è idea di Dio (nè si prova che ve ne sia), come sembra che non vi sia, tutta questa ricerca è inutile.

Di più, l'idea di me stesso mi viene, se si considera il corpo, principalmente dalla vista; se l'anima, non ne abbiamo nessuna idea; ma la ragione ci fa concludere che vi è qualcosa di nascosto nel corpo umano, che gli dà il movimento animale, pel quale esso sente e si muove; e questo, qualunque cosa sia, senza nesssuna idea, lo chiamiamo *anima*.

Risposta.

Se vi è un'idea di Dio (come è manifesto che ve n'è una), tutta questa obbiezione è rovesciata; e quando si aggiunge che non abbiamo idea dell'anima, ma ch'essa è messa insieme dalla ragione, è lo stesso che se si dicesse che non se ne ha un'immagine dipinta nella fantasia, ma che se ne ha, nondimeno, quella nozione, che fin qui ho chiamato col nome d'idea.

Obbiezione ottava.

« Ma l'altra idea del sole è presa dai ragionamenti dell'astronomia, cioè da certe nozioni che sono naturalmente in me. »

Sembra che non possa esservi in pari tempo che una sola idea del sole, sia ch'esso sia visto per mezzo degli occhi, sia che esso per mezzo del ragionamento sia concepito molte volte più grande di quel che sembri alla vista; poichè quest'ultima non è l'idea del sole, ma una conseguenza del nostro ragionamento, che c'insegna che l'idea del sole sarebbe parecchie volte più grande, se fosse guardato molto più da vicino. È vero che in diversi tempi possono esserci diverse idee del sole, come se in un tempo esso è guardato solo con gli occhi, ed in un altro con un cannocchiale d'ingrandimento; ma i ragionamenti dell'astronomia non rendono punto l'idea del sole più grande o più piccola, soltanto c'insegnano che l'idea sensibile del sole è ingannatrice.

Risposta.

Ancora, ciò che qui è detto non esser punto l' idea del sole, e nondimeno è descritto, è quello stesso che io chiamo idea. E finchè questo filosofo non vuol convenire con me nella significazione dei termini, non mi può nulla obbiettare che non sia frivolo.

Obbiezione nona.

« Poichè è certo che le idee che mi rappresentano delle sostanze sono qualche cosa di più, e, per così dire, hanno più realtà oggettiva di quelle che mi rappresentano solamente dei modi o accidenti; e, di nuovo, quella per mezzo della quale conosco un Dio sovrano, eterno, infinito, onnisciente, onnipotente e creatore universale di tutte le cose che sono fuori di lui, ha senza dubbio in sè più realtà oggettiva di quelle per mezzo delle quali mi sono rappresentate le sostanze finite. »

Ho già parecchie volte osservato per lo innanzi che noi non abbiamo nessuna idea, nè di Dio, nè dell'anima; aggiungo adesso: nè della sostanza; perchè riconosco, sì, che la sostanza, in quanto è una materia capace di ricevere diversi accidenti, e che è soggetta ai loro cambiamenti, è percepita e provata dal ragionamento; ma, nondimeno, essa non è concepita, o noi non ne abbiamo nessuna idea. Se questo è vero, come si può dire che le idee che ci rappresentano delle sostanze sono qualche cosa di più, ed hanno più realtà oggettiva di quelle che ci rappresentano degli accidenti? Di più, che il signor Des Cartes consideri di nuovo ciò ch'egli vuol dire con queste parole: « hanno più realtà ». La realtà riceve il più ed il meno? O, se egli pensa che una cosa sia più cosa di un'altra, che consideri com' è possibile che ciò possa essere spiegato con tutta la chiarezza e l'evidenza che è richiesta in una dimostrazione, e con la quale ha parecchie volte trattato altre materie.

Risposta.

Ho detto parecchie volte che chiamavo col nome di idea ciò stesso che la ragione ci fa conoscere, come anche tutte le altre cose che concepiamo, in qualunque modo le concepiamo. Ed ho sufficientemente spiegato come la realtà riceve il più e il meno, dicendo che la sostanza è qualche cosa di più del modo, e che, se vi sono qualità reali o sostanze incomplete, esse sono anche qualche cosa di più dei modi, ma qualche cosa di meno delle sostanze complete; ed infine, che se vi è una sostanza infinita e indipendente, questa sostanza è più cosa, o ha più realtà, cioè partecipa più dell'essere o della cosa, della sostanza finita e dipendente. Il che è di per sè sì manifesto, che non v'è bisogno di darne una più ampia spiegazione.

Obbiezione decima.

« E pertanto non resta che la sola idea di Dio, nella quale bisogna considerare se vi è qualche cosa che non abbia potuto venire da me stesso. Col nome di Dio intendo una sostanza infinita, indipendente, sovranamente intelligente, sovranamente potente, e dalla quale tanto io quanto tutto quello ch'è al mondo, se v'è un mondo, è stato creato. Tutte cose tali che, più vi penso, e meno mi sembrano poter venire da me solo. E, per conseguenza, bisogna concludere necessariamente da tutto ciò che è stato detto per lo innanzi che Dio esiste. »

Considerando gli attributi di Dio, affinchè di là ne abbiamo l'idea, e vediamo se vi è qualche cosa in essa che non abbia potuto venire da noi stessi, io trovo, se non m'inganno, che nè le cose che noi concepiamo col nome di Dio vengono da noi, nè è necessario che vengano d'altronde che dagli oggetti esteriori. Poichè, col nome di Dio, intendo *una sostanza*, cioè intendo che Dio esiste (non già per mezzo di alcuna idea, ma per mezzo del ragionamento); *infinita* (cioè non posso nè concepire, nè immaginare i suoi termini, o delle

parti così lontane, che non ne possa ancora immaginare di più lontane): dal che segue che il nome d' *infinito* non ci fornisce l' idea dell' infinità divina, ma bensì quella dei miei propri termini e limiti; *indipendente*, cioè non concepisco causa dalla quale Dio possa venire: dal che appare manifesto che io non ho altra idea che risponda a questo nome d' *indipendente*, se non la memoria delle mie proprie idee, che hanno tutte il loro cominciamento in diversi tempi, e che, per conseguenza, sono dipendenti.

Ecco perchè dire che è *indipendente*, è quanto dire che Dio è nel numero delle cose di cui non posso immaginare l'origine; precisamente come dire che Dio è *infinito*, è quanto dire che egli è del numero delle cose, di cui noi non concepiamo i limiti. E così tutta l' idea di Dio è confutata; poichè qual' è quest' idea che è senza fine e senza origine?

Sovranamente intelligente. Io domando qui per mezzo di quale idea il signor Des Cartes concepisce l'intellezione di Dio.

Sovranamente potente. Io domando anche per mezzo di quale idea è concepita la sua potenza, che riguarda le cose future, cioè non esistenti.

Certo, per me, io intendo la potenza per mezzo dell' immagine o della memoria delle cose passate, ragionando in questo modo: Egli ha fatto così; dunque, ha potuto fare così; dunque, fino a che esisterà, potrà ancora fare così, cioè ne ha la potenza. Ora, tutte queste cose sono delle idee che possono venire dagli oggetti esteriori.

Creatore di tutte le cose che sono al mondo. Io posso formare qualche immagine della creazione per mezzo delle cose che ho visto, per esempio, dall'aver visto nascere un uomo, che è pervenuto, da una piccolezza quasi inconcepibile, alla forma e grandezza che ha adesso; e nessuno, a mio credere, possiede altra idea corrispondente a questo nome di Creatore; ma non basta, per provare la creazione, che noi possiamo immaginare il mondo creato.

Ecco perchè, anche se si fosse dimostrato che un essere « infinito, indipendente, onnipotente, ecc. » esiste, non ne seguirebbe, tuttavia, che un creatore esiste, a meno che qual-

cheduno pensi lecito inferire, dal fatto che esiste qualche cosa che noi crediamo aver creato tutte le altre cose, che per questo il mondo è stato un tempo creato da essa.

Di più, dov'egli dice che l'idea di Dio e della nostra anima è innata in noi, io vorrei sapere se le anime di quelli che dormono profondamente e senza sogno alcuno pensano. Se non pensano, esse non hanno allora nessuna idea; e pertanto, non v'è idea innata in noi, poichè ciò che ci è innato è sempre presente al nostro pensiero.

Risposta.

Nessuna cosa, di quelle che noi attribuiamo a Dio, può venire dagli oggetti esteriori come da una causa esemplare: poichè non v'è niente in Dio che sia simile alle cose esteriori, cioè alle cose corporee. Ora, è manifesto che tutto ciò che noi concepiamo essere in Dio di dissimile dalle cose esteriori, non può venire nel nostro pensiero per l'intermediario di queste stesse cose, ma solamente per l'intermediario della causa di questa diversità, cioè di Dio.

Ed io domando qui in qual modo questo filosofo tragga la comprensione di Dio dalle cose esteriori; poichè, per me, spiego facilmente quale è l'idea che ne ho, dicendo che, con la parola idea, intendo tutto ciò che è la forma di qualche percezione; poichè chi è colui che concepisce qualche cosa, e se ne accorge, e, pertanto, non ha quella forma o idea dell'intellezione, estendendo la quale all'infinito si forma l'idea dell'intellezione divina? E così degli altri attributi di Dio.

Ma poichè mi sono servito dell'idea di Dio che è in noi per dimostrare la sua esistenza; poichè in quest'idea una potenza così immensa è contenuta, che noi concepiamo che (se è vero che Dio esiste) ripugna che qualche altra cosa oltre lui esista, se non è stata creata da lui, segue chiaramente, dal fatto che la sua esistenza è stata dimostrata, che è stato dimostrato anche che tutto questo mondo, cioè tutte le altre cose differenti da Dio che esistono, sono state create da lui.

Infine, quando dico che qualche idea è nata con noi, o che è naturalmente impressa nelle nostre anime, non intendo che essa sia presente sempre al nostro pensiero, poichè di innata in questo senso non ce ne sarebbe nessuna; ma solo che noi abbiamo in noi stessi la facoltà di produrla.

Obbiezione undecima.

« E tutta la forza dell'argomento usato per provare l'esistenza di Dio, consiste in questo, che io vedo che non sarebbe possibile che la mia natura fosse quale è, cioè che avessi in me l' idea di un Dio, se Dio non esistesse veramente, e cioè quello stesso Dio di cui ho in me l' idea. »

Dunque, poichè non è una cosa dimostrata che abbiamo in noi l' idea di Dio, e poichè la religione cristiana ci obbliga a credere che Dio è inconcepibile, e cioè, secondo la mia opinione, che non se ne può avere idea, segue che l'esistenza di Dio non è stata dimostrata, e molto meno la creazione.

Risposta.

Quando Dio è detto inconcepibile, ciò s' intende di una concezione che lo comprenda totalmente e perfettamente. Del resto, ho già tante volte spiegato come abbiamo in noi l' idea di Dio, che non posso ancora qui ripeterlo senza annoiare i lettori.

SULLA QUARTA MEDITAZIONE

Del vero e del falso.

Obbiezione dodicesima.

« E così conosco che l'errore, in quanto tale, non è qualche cosa di reale che dipende da Dio, ma è solamente un difetto; e pertanto, che non ho bisogno, per errare, di qualche

facoltà che mi sia stata data da Dio particolarmente per questo scopo. »

È certo che l' ignoranza è solamente un difetto, e che non c' è bisogno di nessuna facoltà positiva per ignorare; ma, quanto all'errore, la cosa non è così manifesta: poichè sembra che, se le pietre e le altre cose inanimate non possono errare, è soltanto perchè non hanno la facoltà di ragionare, nè d' immaginare; e, pertanto, bisogna concludere che, per errare, vi è bisogno di un intelletto, o almeno di un' immaginazione, che sono facoltà tutte e due positive, accordate a tutti quelli che errano, e ad essi soli.

Di più, il signor Des Cartes aggiunge: « Io m'accorgo che i miei errori dipendono dal concorso di due cause, cioè dalla facoltà di conoscere che è in me, e dalla facoltà di scegliere o dal libero arbitrio », il che sembra essere in contraddizione con le cose che sono state dette per lo innanzi. A questo proposito bisogna anche osservare che la libertà del libero arbitrio è supposta senza essere provata, benchè questa supposizione sia contraria all'opinione dei calvinisti.

Risposta.

Benchè, per errare, vi sia bisogno della facoltà di ragionare (o piuttosto di giudicare, ovvero d'affermare o di negare), poichè l'errare è il difetto di questa facoltà, non per questo ne segue che questo difetto sia reale, come l'accecamento non è chiamato reale, benchè le pietre non siano dette cieche soltanto perchè sono incapaci di vedere. Ed io sono stupito di non avere ancora potuto incontrare in tutte queste obbiezioni nesssuna conseguenza, che mi sembrasse essere ben dedotta dai principi.

Io non ho nulla supposto o affermato, riguardo alla libertà, se non ciò che risentiamo tutti i giorni in noi stessi, e che è conosciutissimo per luce naturale; e non posso comprendere perchè è detto qui che ciò ripugna, o è contradittorio, con ciò che è stato detto per lo innanzi.

Ma sebbene forse vi siano molti i quali, quando conside-

rano la preordinazione di Dio non possono comprendere come la nostra libertà sussista e si accordi con essa, non vi è, nondimeno, nessuno, il quale, considerando soltanto se medesimo, non risenta e non esperimenti che la volontà e la libertà non sono che una medesima cosa, o, piuttosto, che non v'è differenza fra ciò che è volontario e ciò che è libero. E non è questo il luogo di esaminare quale sia a questo proposito l'opinione dei calvinisti.

Obbiezione tredicesima.

« Per esempio, esaminando i giorni scorsi se esistesse qualcosa al mondo, e notando che, dal solo fatto che esaminavo questa questione, seguiva con evidenza che esistevo io stesso, non potei trattenermi dal giudicare che una cosa che io concepivo sì chiaramente fosse vera; non che mi ci trovassi forzato da qualche causa esteriore, ma soltanto perchè a una grande chiarezza che era nel mio intelletto è seguita una grande inclinazione nella mia volontà, e così mi sono indotto a credere con tanta maggior libertà, quanto minore era l'indifferenza che provavo. »

Questo modo di parlare, « una grande chiarezza nell'intelletto », è metaforico, e quindi non è adatto ad entrare in un argomento; ora colui che non ha nessun dubbio pretende di avere una simile chiarezza, e la sua volontà non ha, per affermare ciò di cui non ha nessun dubbio, un'inclinazione minore di colui che ha una perfetta scienza. Questa chiarezza può, dunque, essere la causa per cui qualcuno avrà e difenderà con ostinatezza qualche opinione, ma non gli può far conoscere con certezza che è vera.

Di più, non soltanto sapere che una cosa è vera, ma anche crederla, o darle il proprio riconoscimento e consenso, sono cose che non dipendono dalla volontà; poichè le cose che ci sono provate con buoni argomenti, o raccontate come credibili, sia che lo vogliamo o no, siamo costretti a crederle. È ben vero che affermare o negare, sostenere o confutare delle proposizioni, sono atti della volontà; ma non ne

segue che il consenso e il riconoscimento interno dipendano dalla volontà.

E pertanto, la conclusione che segue non è sufficientemente dimostrata: «Ed è in questo malo uso della nostra libertà, che consiste quella privazione, che costituisce la forma dell'errore».

Risposta.

Importa poco che questo modo di parlare, «una grande chiarezza», sia proprio o no ad entrare in un argomento, purchè sia adatto a spiegare nettamente il nostro pensiero, come lo è in effetti. Poichè non vi è nessuno che non sappia che con questa espressione, «una chiarezza nell' intelletto», s' intende una chiarezza o perspicuità di conoscenza, che non tutti quelli, forse, che pensano di averla, hanno; ma ciò non impedisce che essa non differisca molto da una opinione ostinata, che è stata concepita senza una evidente percezione.

Ora, quando è detto qui che, sia che vogliamo o non vogliamo, noi concediamo la nostra credenza alle cose che concepiamo chiaramente, è lo stesso che se si dicesse che, sia che vogliamo, sia che non vogliamo, noi vogliamo e desideriamo le cose buone, quando esse sono chiaramente conosciute; poichè questa maniera di parlare, «sia che non vogliamo», non ha luogo in tali occasioni, essendovi contraddizione a volere ed a non volere una stessa cosa.

SULLA QUINTA MEDITAZIONE

Dell'essenza delle cose corporee.

Obbiezione quattordicesima.

«Come, per esempio, quando immagino un triangolo, benchè non vi sia forse in nessun luogo del mondo fuori del mio pensiero una tale figura, e non ve ne siano mai state,

non di meno v' è una certa natura, o forma, o essenza determinata di questa figura, la quale è immutabile ed eterna, che io non ho inventata, e che non dipende in nessun modo dal mio spirito, come appar chiaro dal fatto che si possono dimostrare diverse proprietà di questo triangolo. »

Se non vi è triangolo in nessun luogo del mondo, non posso comprendere come esso abbia una natura; poichè ciò che non è in nessuna parte non esiste, e non ha, dunque, neppure esistenza o natura. L' idea che il nostro spirito concepisce del triangolo viene da un triangolo che abbiamo visto, o che abbiamo foggiato su cose viste; ma dopo che una volta abbiamo chiamato col nome di triangolo la cosa onde pensiamo che l' idea del triangolo tragga la sua origine, anche se questa cosa perisca il nome resta sempre. Egualmente, se abbiamo una volta concepito col pensiero che tutti gli angoli di un triangolo presi insieme sono uguali a due retti, ed abbiamo dato al triangolo quest'altro nome: « che esso è una cosa, che ha tre angoli uguali a due angoli retti », quand'anche non ci fosse al mondo nessun triangolo, il nome, tuttavia, non cesserebbe di persistere. E così la verità di questa proposizione « che il triangolo è una cosa, che ha tre angoli uguali a due retti », sarà eterna; ma la natura del triangolo non sarà per ciò eterna, poichè se accadesse per caso che ogni triangolo in generale perisse, essa cesserebbe di esistere.

Egualmente questa proposizione: « l'uomo è un animale », sarà vera eternamente, a causa dei nomi eterni; ma, supposto che il genere umano fosse annientato, non vi sarebbe più natura umana.

Dal che è evidente che l'essenza, in quanto è distinta dall'esistenza, non è altro che una raccolta di nomi per mezzo del verbo *è*; e pertanto, l'essenza senza l'esistenza è una finzione del nostro spirito. E sembra che, come l' immagine dell'uomo che è nello spirito sta all'uomo, così l'essenza stia all'esistenza; ovvero, come questa proposizione: « Socrate è uomo » sta a questa: « Socrate è » o « esiste », così l'essenza di Socrate sta all'esistenza dello stesso Socrate.

Ora, questo, « Socrate è uomo », quando Socrate non esiste, non significa altro che una raccolta di nomi, e questa parola « è » o « essere » ha sotto di sè l'immagine dell'unità di una cosa designata con due nomi.

RISPOSTA.

La distinzione fra l'essenza e l'esistenza è conosciuta universalmente; e ciò che qui si dice dei nomi eterni, invece dei concetti o delle idee di una verità eterna, è già stato per lo innanzi confutato e respinto abbastanza.

SULLA SESTA MEDITAZIONE

Dell'esistenza delle cose materiali.

OBBIEZIONE QUINDICESIMA.

« Poichè Dio non avendomi concesso nessuna facoltà per conoscere che ciò sia (cioè che Dio per se stesso o per mezzo di qualche creatura più nobile del corpo, m' invia le idee del corpo), ma, al contrario, avendomi dato una grande inclinazione a credere che esse mi sono inviate o che partono dalle cose corporee, io non vedo come si potrebbe scusarlo d' inganno, se in effetti queste idee partissero d'altronde o fossero prodotte da altre cause che da cose corporee; e pertanto, bisogna confessare che vi sono delle cose corporee che esistono. »

È comune opinione che i medici, i quali ingannano i malati per la loro propria salute, ed i padri che ingannano i loro figli per il loro proprio bene, non pecchino, e che il male dell' inganno non consista nella falsità delle parole, ma nella malizia di colui che inganna. Che il signor Des Cartes badi, dunque, se questa proposizione: « Dio non ci può mai ingannare », presa universalmente, sia vera, poichè se essa

non è vera, così universalmente presa, non vale la conclusione: « dunque, vi sono delle cose corporee che esistono ».

Risposta.

Per la verità di questa conclusione non è necessario che noi non possiamo mai essere ingannati (chè, al contrario, ho confessato francamente che lo siamo spesso), ma solo che non lo siamo quando il nostro errore renderebbe manifesta in Dio una volontà d' ingannare, la quale non può essere in lui: ed anche qui v' è una conseguenza, che non mi sembra ben dedotta dai suoi princìpi.

Obbiezione ultima.

« Poichè io riconosco adesso che vi è tra l'uno e l'altra (cioè fra la veglia e il sonno) una notevolissima differenza, nel fatto che la nostra memoria non può mai legare e congiungere i nostri sogni gli uni agli altri, e con tutto il seguito della nostra vita, come, invece, suole congiungere le cose che ci accadono stando svegli. »

Io chiedo se è una cosa certa che una persona, sognando di dubitare se sogna o no, non possa sognare che il suo sogno è congiunto e legato con le idee di un lungo seguito di cose passate. Se lo può, le cose che a una persona che dorme sembrano essere le azioni della vita passata possono essere ritenute vere, proprio come se fosse sveglia. Di più, poichè, come dice egli stesso, tutta la certezza della scienza e tutta la sua verità dipendono dalla sola conoscenza del vero Dio, o un ateo non può riconoscere che veglia per mezzo della memoria della sua vita passata, o una persona può sapere ch'essa veglia senza la conoscenza del vero Dio.

Risposta.

Colui che dorme e sogna non può congiungere e unire perfettamente e con verità i suoi sogni con le idee delle

cose passate, benchè possa sognare di unirli. Poichè chi nega che colui che dorme si possa ingannare? Ma dopo, essendo sveglio, conoscerà facilmente il suo errore.

Ed un ateo per mezzo della memoria della sua vita passata può riconoscere di vegliare, ma non può sapere che questo segno è sufficiente per renderlo certo che egli non s' inganna, se non sa che è stato creato da Dio, e che Dio non può essere ingannatore.

QUARTE OBBIEZIONI

FATTE DAL SIGNOR ARNAULD DOTTORE IN TEOLOGIA[1]

LETTERA DI LUI AL R. P. MERSENNE

Mio Reverendo Padre,

io pongo nel numero dei benefici segnalati la comunicazione che mi è stata fatta per vostro mezzo delle Medita-

---

[1] Antonio Arnauld, che il suo secolo chiamerà « il grande Arnauld ». Nato a Parigi nel 1612, ventesimo figlio di un avvocato del suo stesso nome, dopo aver cominciato — seguendo l'esempio paterno — a studiare giurisprudenza, si decise nel 1633 per la teologia. Baccelliere nel 1636, ricevette il cappello di dottore il 19 dicembre 1641. Già nel settembre di quello stesso anno era stato ordinato prete. Fin dal 1636 egli sosteneva le opinioni di S. Agostino sulla grazia ed osteggiava i Gesuiti. Nel 1643 pubblicò il trattato *Della frequente comunione*, che gli sollevò contro tale odio da parte dei Gesuiti, che, malgrado l'appoggio del Parlamento, dell' Università e d'una parte dell' Episcopato, l'autore dovette fuggire e nascondersi, e d'allora in poi divenne uno dei capi riconosciuti del Giansenismo. Dal 1643 al 1668, a causa di questa persecuzione religiosa, Arnauld dovette sempre vivere nella solitudine, o come solitario di Porto Reale, o, addirittura, nascosto presso qualche amico. Nel 1668, in occasione della pace tra Gesuiti e Giansenisti, egli uscì dal suo ritiro e ricomparve a Parigi ed anche alla Corte, ma nel 1679, inasprendosi la persecuzione contro Porto Reale e l'odio personale che gli portavano Luigi XIV e l'arcivescovo di Parigi, fu obbligato a fuggire nel Belgio, ove morì nel 1694 a Bruxelles.

In filosofia Arnauld è un cartesiano, e, come tale, distingue recisamente teologia e filosofia, fede e ragione. Per lui, la fede non è il principio universale dei nostri giudizii e sola regola di ogni certezza, ma la sua validità (e, con essa, quella del principio d'autorità) è limitata solo alle cose della religione. In filosofia e nelle scienze fisiche e mate-

zioni del signor Des Cartes; ma, poichè voi ne conoscevate il prezzo, così me l'avete venduta assai caramente, poichè non avete voluto farmi partecipe di quest'opera eccellente, se prima non mi fossi obbligato a dirvene quel che ne penso. È una condizione alla quale non mi sarei impegnato, se il desiderio di conoscere le belle cose non fosse in me vivissimo, e contro di essa protesterei volentieri, se credessi di poter ottenere da voi così facilmente un'eccezione per essermi fatto trascinare dalla voluttà, come in altri tempi il Pretore ne accordava a quelli, il consenso dei quali era stato strappato dal timore o dalla violenza.

---

matiche solo i sensi e la ragione sono competenti. Il più celebre lavoro filosofico di Arnauld, cui collaborò anche il Nicole, è, com'è noto, la *Logica di Porto Reale* o l'*Arte di pensare*, conciliazione di Aristotile e di Descartes. Tutta la parte sul *Metodo* è prettamente cartesiana, e ricalcata in gran parte sulle *Regulae ad directionem ingenii* di Descartes, di cui Arnauld ebbe comunicazione manoscritta da Clerselier. Le sue idee metafisiche si trovano più accennate che svolte nella famosa polemica ch'ebbe col Malebranche. Nel *Trattato delle vere e delle false idee, contro quel che insegna l'autore della Ricerca della Verità*, Arnauld combattè aspramente la teoria della visione in Dio del Platone francese, sostenendo che l'anima attinge i corpi esteriori senza idee rappresentative, senza immagini create o increate, direttamente ed immediatamente, in virtù della facoltà di pensiero che Dio le ha dato. Noi non vediamo in Dio nessuna verità, neppure quelle necessarie e immutabili, ma le scopriamo tutte col lavoro interno del nostro spirito, la comparazione e l'analisi. Nelle *Riflessioni filosofiche e teologiche sul nuovo sistema della natura e della grazia*, egli stabilisce contro Malebranche — il quale sosteneva che Dio non agisce se non per le vie più semplici e in forza di volontà generali, giungendo così a negare quasi completamente la realtà del miracolo — la possibilità e la necessità che Dio agisca per volontà particolari. Arnauld già da tempo aveva in grande stima Descartes per l'originalità dell'ingegno ed il vigore della dottrina. Egli aveva letto con ammirazione il *Discorso sul Metodo* e i *Saggi* del 1637, e così fu uno dei primi, cui Mersenne comunicasse le *Meditazioni*, certo fin dal dicembre del 1640. Egli inviò subito delle Obbiezioni, che piacquero immensamente a Descartes. Infatti, con lettera del 4 marzo 1641 da Leida a Mersenne, egli annunziava l'invio della risposta ad Arnauld e gli si professava « estremamente obbligato con le sue obbiezioni; e le credo le migliori di tutte: non perchè incalzino di più, ma perchè è entrato più avanti di ogni altro nel senso di quel che ho scritto, il qual senso avevo ben previsto che pochi toccherebbero, poichè ve ne son pochi che vogliano o che possano fermarsi a meditare ». Reputava, anzi, opportuno di chiudere il volume alle quarte obbiezioni, poichè altre — tranne che ottime — non servirebbero che ad ingrandirlo

Poichè che cosa volete voi da me? Il mio giudizio sull'autore? In nessun modo; da lungo tempo voi sapete in quale stima io abbia la sua persona, ed il pregio in cui tengo il suo ingegno e la sua dottrina. Voi non ignorate neppure gli spiacevoli affari che mi tengono ora occupato, e se avete di me un'opinione migliore di quel ch' io meriti, non ne segue che io non abbia conoscenza della mia scarsa capacità. Tuttavia, ciò che volete sottoporre al mio esame, richiede un'altissima capacità, con molta tranquillità ed agio, affinchè lo spirito, libero dall' imbarazzo degli affari mondani, non pensi che a se stessso; e questo voi capite bene

---

e guastarlo, e di far vedere il tutto ai signori della Sorbona per avere il loro giudizio e far stampare il libro, se lo trovassero buono. Il 18 marzo 1641 inviava da Leida a Mersenne la risposta alle obbiezioni di Arnauld ed alcuni ritocchi da fare nel testo delle *Meditazioni* secondo i consigli di costui. Non aveva, però, scritto ancora l'ultima parte della risposta, quella riguardante la transubstanziazione, riservandosi di leggere i Concili, che non ancora aveva potuto avere. Quest'ultima parte della Risposta concernente l' Eucaristia fu inviata a Mersenne da Leida il 31 marzo. Da una lettera di Mersenne a Gisberto Voët (da Parigi, 13 dicembre 1642), il famoso teologo protestante olandese, acerrimo nemico di Descartes, si ricava che Arnauld si dichiarò soddisfattissimo delle risposte di Descartes, e prese ad insegnarne e sostenerne pubblicamente la filosofia. Descartes restò sempre assai grato ad Arnauld dell'acume, col quale aveva esaminato le *Meditazioni*. Così, scrivendo il 19 gennaio 1642 da Endegeest al Padre Gibieuf, dice: « benchè non sia molto tempo che il signor Arnauld è Dottore [e lo era, infatti, solo dal 19 dicembre dell'anno precedente], non perciò meno io stimo il suo giudizio più di quello d'una metà degli antichi ». Ed in una lettera all'abate Picot da Egmond du Hoef, in data dell' 1 aprile 1644 (Baillet, *La vie de Monsieur Des Cartes*, Paris, 1691, II, 129), alludendo alla persecuzione contro Arnauld, dice: « La disgrazia del signor Arnauld mi tocca più della mia [cioè i processi mossigli dai teologi protestanti in Utrecht e Groninga]. Poichè lo conto nel numero di quelli che mi amano; e temo, al contrario, che i suoi nemici non siano anche, per la maggior parte, i miei ». Secondo Baillet (II, 129), Descartes avrebbe assai desiderato mantenere un commercio epistolare con Arnauld, ma fu deluso nel suo desiderio, poichè ben presto questi abbandonò del tutto la filosofia, dedicandosi esclusivamente alla teologia. Ma questo non è del tutto vero, poichè, in occasione del viaggio di Descartes a Parigi nel 1648, Arnauld gli scrisse due lettere, in cui, tranne alcuni dubbii su Dio, sull'anima e sul vuoto, si dichiarava seguace della sua filosofia (Lettere di Arnauld dai dintorni di Parigi del 3 giugno e luglio 1648; risposte rispettive di Descartes da Parigi del 4 giugno e del 29 luglio 1648).

non potersi fare senza una meditazione profondissima ed una grandissima concentrazione di spirito. Obbedirò tuttavia, poichè lo volete, ma a condizione che voi sarete mio garante, e risponderete di tutti i miei errori. Ora, benchè la filosofia si possa vantare d'aver da sola generato quest'opera, non di meno, poichè il nostro autore, in ciò modestissimo, si viene a presentare da se stesso al tribunale della teologia, io rappresenterò qui due parti: nella prima, comparendo da filosofo, esporrò le principali difficoltà che giudicherò poter essere proposte da quelli che fan questa professione, riguardo alle due questioni della natura dello spirito umano e dell'esistenza di Dio; e dopo di ciò, assumendo l'abito di un teologo, metterò avanti gli scrupoli che un uomo di questa veste potrebbe incontrare in tutta quest'opera.

Della natura dello spirito umano.

La prima cosa che trovo qui degna d'osservazione, è di vedere che il signor Des Cartes stabilisce per fondamento e primo principio di tutta la sua filosofia ciò che prima di lui sant'Agostino, uomo d'immenso ingegno e di singolare dottrina, non soltanto in materia di teologia, ma anche in ciò che concerne l'umana filosofia, aveva preso come base e sostegno della sua [1]. Poichè, nel libro secondo *Sul libero arbitrio*, capitolo III, Alipio, disputando con Evodio, e volendo provare che v'è un Dio, dice: «Innanzi tutto, ti domando, affinchè cominciamo dalle cose più manifeste, se esisti; o forse temi d'ingannarti rispondendo alla mia domanda, benchè, a dir vero, se non esisti, non potresti mai essere ingannato». Alle quali parole suonano uguali queste del nostro autore: «Ma v'è un non so quale inganna-

[1] [Per i richiami a S. Agostino cfr. anche la lettera al Mersenne del dicembre 1640 (AT, III, p. 253). Il M. lo aveva rimandato anche a S. Anselmo: «vedrò S. Anselmo alla prima occasione».]

tore potentissimo e astutissimo, che mette tutta la sua industria a ingannarmi sempre. Non v'è, dunque, dubbio che io esisto, s'egli m' inganna ». Ma proseguiamo, e per non allontanarci dal nostro soggetto, vediamo come da questo principio si può concludere che il nostro spirito è distinto e separato dal corpo.

Io posso dubitare se ho un corpo, anzi, addirittura, posso dubitare se vi è alcun corpo al mondo, e, nondimeno, non posso dubitare che io non sia, o che non esista, mentre dubito o penso.

Dunque, io che dubito e che penso, non sono un corpo: altrimenti, dubitando del corpo, dubiterei di me stesso.

Anzi, addirittura, benchè io sostenga ostinatamente non esservi nessun corpo al mondo, questa verità, nondimeno, sussiste sempre: « io sono qualche cosa », e, pertanto, non sono un corpo.

Certo questo è sottile; ma qualcuno potrà dire (ed è ciò che anche il nostro autore si obbietta): dal fatto che dubito, o anche dal fatto che nego che vi siano dei corpi, non segue per ciò che non ve ne siano.

« Ma egualmente può accadere che queste stesse cose, che io suppongo non essere, poichè mi sono sconosciute, non siano di fatto differenti da me, che conosco. Io non ne so niente — dice egli —; per ora non discuto di ciò. Io non posso dare il mio giudizio che delle cose che mi son note: io ho riconosciuto di esistere, e ricerco chi sono io, io che ho riconosciuto di esistere. Ora, è certissimo che questa nozione e conoscenza di me stesso, così precisamente presa, non dipende dalle cose, l'esistenza delle quali non mi è ancora nota. »

Ma poichè confessa egli stesso che, per l'argomento che egli ha proposto nel suo *Trattato del metodo*, p. 34, si è giunti solamente al punto di escludere tutto quello che è corporeo dalla natura del suo spirito, « non già riguardo alla verità della cosa, ma solamente secondo l'ordine del suo pensiero e del suo ragionamento (in modo che quel che voleva dire era che non conosceva nulla che sapesse

appartenere alla sua essenza, se non che era una cosa pensante) », è evidente, da questa risposta, che la disputa è ancora allo stesso punto, e pertanto che la questione di cui ci promette la soluzione, resta ancora del tutto intatta: cioè « come, dal fatto ch'egli non conosce null'altro che appartenga alla sua essenza (se non ch'egli è una cosa che pensa), segue che non vi è anche null'altro che in effetti le appartenga ». Il che, tuttavia, non ho potuto scoprire in tutta l'estensione della seconda meditazione, tanto ho lo spirito pesante e rozzo. Ma, per quanto ne posso congetturare, egli viene alla prova di questo nella sesta meditazione, perchè ha creduto che dipendesse dalla conoscenza chiara e distinta di Dio, che egli non si era ancora procacciata nella seconda meditazione. Ecco, dunque, come egli prova e decide questa difficoltà.

« Poichè — egli dice — io so che tutte le cose che concepisco chiaramente e distintamente possono essere prodotte da Dio quali le concepisco; basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, per essere certo che l'una è distinta o differente dall'altra, perchè esse possono essere poste separatamente, almeno dall'onnipotenza di Dio; e non importa per mezzo di quale potenza questa separazione si faccia, per obbligarmi a giudicarle differenti. Dunque, poichè, da un lato, ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e non estesa; e poichè, da un altro lato, ho un' idea distinta del corpo, in quanto esso è soltanto una cosa estesa e che non pensa, è certo che questo io, e cioè la mia anima per virtù della quale sono quello che sono, è cosa interamente e veramente distinta dal mio corpo, che può essere o esistere senza di esso, di guisa che, anche se non esistesse, essa nondimeno sarebbe tutto quello che è. »

Bisogna qui fermarsi un poco, poichè mi sembra che in queste poche parole consista tutto il nodo della difficoltà.

E innanzi tutto, affinchè la premessa maggiore di questo argomento sia vera, ciò non si deve intendere di ogni specie di conoscenza, e neppure di tutta quella che è chiara e di-

stinta, ma solamente di quella che è piena ed intera (cioè che comprende tutto quel che può essere conosciuto della cosa). Poichè il signor Des Cartes confessa egli stesso, nelle sue risposte alle prime obbiezioni, che non vi è bisogno d'una distinzione *reale*, ma che basta quella *formale*, affinchè una cosa sia concepita distintamente e separatamente da un'altra, per un'astrazione dello spirito, che non concepisce la cosa se non imperfettamente e parzialmente; dal che viene che nello stesso luogo egli aggiunge:

« Ma io concepisco pienamente ciò che è il corpo (cioè concepisco il corpo come una cosa completa), pensando solamente che è una cosa estesa, figurata, mobile, ecc., benchè neghi di esso tutte le cose che appartengono alla natura dello spirito. E d'altra parte concepisco che lo spirito è una cosa completa, che dubita, che intende, che vuole, ecc., benchè non conceda punto che vi sia nessuna delle cose contenute nell' idea del corpo. Dunque, vi è una distinzione reale fra il corpo e lo spirito. »

Ma se qualcuno, per avventura, mette in dubbio questa premessa minore, e sostiene che l' idea che voi avete di voi stesso non è intiera, ma solamente imperfetta, quando concepite voi stesso (cioè il vostro spirito) come una cosa pensante e affatto inestesa, e parimente, quando concepite voi stesso (cioè il vostro corpo) come una cosa estesa e che non pensa, bisogna vedere come ciò sia stato provato in quel che avete detto per lo innanzi; poichè non credo che questo sia cosa così chiara, che si debba prenderla per un principio indimostrabile, e che non ha bisogno di prova.

E quanto alla sua prima parte, cioè « che voi concepite pienamente ciò che è il corpo, pensando solamente che è una cosa estesa, figurata, mobile, ecc., pur negandone tutte le cose che appartengono alla natura dello spirito », essa è poco importante; poichè chi affermasse che il nostro spirito è corporeo, non perciò stimerebbe che ogni corpo sia spirito, e così il corpo starebbe allo spirito come il genere sta alla specie. Ma il genere può essere inteso senza la specie, benchè si neghi di esso tutto quello che è proprio

e particolare alla specie: donde deriva questo assioma di logica, che, « la specie essendo negata, il genere non è negato [*negata specie, non negari genus*] », ovvero: « là dove è il genere, non è necessario che la specie sia »; così posso concepire la figura senza concepire nessuna delle proprietà che son particolari al circolo. Resta, dunque, ancora a provare che lo spirito può essere pienamente e del tutto inteso senza il corpo.

Ora, per provare questa proposizione, mi sembra di non aver trovato argomento più adatto in tutta quest'opera che quello che ho allegato al principio: cioè, « io posso negare che vi siano corpi al mondo, e cose estese, e nondimeno sono sicuro che esisto mentre nego o penso; io sono, dunque, una cosa pensante, e non già un corpo, ed il corpo non appartiene alla conoscenza che ho di me stesso ».

Ma io vedo che da ciò risulta soltanto che posso acquistare qualche conoscenza di me stesso senza la conoscenza del corpo; ma non m'è ancora interamente manifesto che questa conoscenza sia completa ed intera, in modo tale da esser sicuro di non ingannarmi, escludendo il corpo dalla mia essenza. Per esempio:

Poniamo che qualcuno sappia che l'angolo al semicircolo è retto, e, pertanto, che il triangolo fatto di questo angolo e del diametro del circolo è rettangolo; ma che dubiti e non sappia ancora con certezza, e che anzi, addirittura, essendo stato ingannato da qualche sofisma, neghi che il quadrato della base di un triangolo rettangolo sia uguale ai quadrati dei lati; sembra che, per la stessa ragione proposta dal signor Des Cartes, egli debba confermarsi nel suo errore e falsa opinione. Poichè, dirà egli, io conosco chiaramente e distintamente che questo triangolo è rettangolo; io dubito, nondimeno, che il quadrato della sua base sia eguale ai quadrati dei lati; dunque, non appartiene all'essenza di questo triangolo che il quadrato della sua base sia uguale ai quadrati dei lati.

In appresso, benchè io neghi che il quadrato della sua base sia uguale ai quadrati dei lati, sono, nondimeno, sicuro

che esso è rettangolo, e mi resta nello spirito una chiara e distinta conoscenza che uno degli angoli di questo triangolo è retto, per la qual cosa Dio stesso non potrebbe far sì che esso non sia rettangolo.

E pertanto, ciò di cui dubito, e che posso anche negare, mentre la stessa idea mi rimane nello spirito, non appartiene punto alla sua essenza.

Di più, « poichè io so che tutte le cose che concepisco chiaramente e distintamente possono essere prodotte da Dio quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, per esser certo che l'una è differente dall'altra, perchè Dio può separarle ». Ma io concepisco chiaramente e distintamente che questo triangolo è rettangolo, senza che sappia che il quadrato della sua base è uguale ai quadrati dei lati; dunque, almeno per opera dell'onnipotenza di Dio, può costruirsi un triangolo rettangolo di cui il quadrato della base non sarà uguale ai quadrati dei lati.

Io non vedo che cosa si può qui rispondere, se non che questo uomo non conosce chiaramente e distintamente la natura del triangolo rettangolo. Ma donde posso io sapere che conosco la natura del mio spirito meglio di quanto costui conosca quella di questo triangolo? Poichè è tanto certo che il triangolo nel semicircolo ha un angolo retto, che è la nozione del triangolo rettangolo, quanto son certo di esistere poichè penso.

Adunque, proprio come s' inganna costui, quando pensa che non appartiene all'essenza di questo triangolo (ch'egli conosce chiaramente e distintamente essere rettangolo) che il quadrato della sua base sia uguale ai quadrati dei lati, perchè non m' inganno anch' io, quando penso che niente altro appartiene alla mia natura (che so certamente e distintamente essere una cosa che pensa), tranne l'essere io una cosa pensante? visto che, forse, spetta egualmente alla mia essenza di essere una cosa estesa.

E certamente, dirà qualcuno, non è meraviglia se, quando dal fatto ch' io penso vengo a concludere che esisto, l' idea

che in tal modo formo di me stesso, non mi rappresenta al mio spirito altrimenti che come una cosa che pensa, poichè essa è stata tratta dal mio solo pensiero. E così non sembra che quest' idea ci possa fornire alcun argomento, per provare che niente altro appartiene alla mia essenza se non ciò che è contenuto in essa.

Si può aggiungere a questo che l'argomento proposto sembra provar troppo, e portarci a quell'opinione di alcuni platonici (che, tuttavia, il nostro autore confuta), che niente di corporeo appartiene alla nostra essenza, sì che l'uomo è soltanto uno spirito, di cui il corpo non è che il veicolo, onde viene ch'essi definiscono l'uomo: « uno spirito che usa o si serve del corpo [*animus utens corpore*] ».

Che se voi rispondete che il corpo non è assolutamente escluso dalla mia essenza, ma solamente in quanto precisamente io sono una cosa pensante, si potrebbe temere che qualcuno venisse a sospettare che forse la nozione o idea che ho di me stesso, in quanto sono una cosa pensante, non sia l' idea o la nozione di qualche essere completo, il quale sia pienamente e perfettamente concepito, ma solo imperfettamente [*inadaequate*] e con una specie di astrazione di spirito e restrizione del pensiero.

Ecco perchè, proprio come i geometri concepiscono la linea come una lunghezza senza larghezza, e la superficie come una lunghezza e larghezza senza profondità, benchè non vi sia lunghezza senza larghezza, nè larghezza senza profondità; forse anche qualcuno potrà dubitare che tutto quel che pensa sia anche una cosa estesa, che, oltre le proprietà comuni con le altre cose estese, come di esser mobile, figurabile, ecc., abbia anche questa particolare virtù e facoltà di pensare, il che fa sì che, per un'astrazione dello spirito, essa può essere concepita con questa sola virtù, come una cosa pensante, benchè in effetti le proprietà e qualità del corpo convengano a tutte le cose che pensano; proprio come la quantità può essere concepita con la sola lunghezza, benchè in effetti non vi sia quantità, alla quale, con la lunghezza, non convengano la larghezza e la profondità.

Ciò che aumenta questa difficoltà è che questa virtù di pensare sembra legata agli organi corporei, poichè nei bambini essa appare assopita, e nei folli affatto spenta e perduta; ed è questo che gli empi uccisori delle anime ci obbiettano principalmente.

Ecco quello che avevo da dire riguardo alla distinzione reale dello spirito dal corpo. Ma poichè il signor Des Cartes ha preso a dimostrare l'immortalità dell'anima, si può domandare con ragione se essa risulta con evidenza da questa dimostrazione. Poichè, secondo i princìpi della filosofia ordinaria, ciò non ne segue per nulla; visto che ordinariamente si dice che le anime delle bestie sono distinte dai loro corpi, e, nondimeno, muoiono con essi.

Io avevo steso fin qui questo scritto, e il mio scopo era di mostrare come, secondo i princìpi del nostro autore (quali pensavo di aver tratti dal suo modo di filosofare), dalla reale distinzione dello spirito dal corpo si conclude facilmente la sua immortalità, quando mi è venuto tra le mani un sommario delle sei meditazioni, fatto dallo stesso autore [1], che, oltre la gran luce ch'esso getta su tutta la sua opera, contiene a questo proposito le stesse ragioni che avevo escogitato per la soluzione di questa questione.

Per quel che riguarda le anime dei bruti, egli ha già abbastanza fatto conoscere, in altri luoghi, che la sua opinione è che essi ne sian privi, ma abbiano soltanto un corpo foggiato in un certo modo, e composto di parecchi organi differenti in tal modo disposti, che tutte le operazioni che vediamo possono esser fatte in esso e da esso.

Ma v'ha luogo a temere che quest'opinione non possa trovar credito nelle menti degli uomini, se non è sostenuta e provata da fortissime ragioni. Poichè a prima giunta sembra incredibile che possa accadere, senza il ministerio di nessun'anima, che la luce che si riflette dal corpo del lupo

---

[1] [La *Synopsis* inviata da Descartes a Mersenne il 31 dicembre 1640, cinquanta giorni dopo le *Meditazioni*. Il testo latino la chiama *nova lucubratiuncula*.]

negli occhi della pecora muova i piccoli filamenti dei nervi ottici, e che in virtù di questo movimento, che va sino al cervello, gli spiriti animali siano diffusi nei nervi nella maniera ch' è necessaria perchè la pecora prenda la fuga.

Aggiungerò solamente qui che approvo molto quel che il signor Des Cartes dice riguardo alla distinzione tra l' immaginazione e il pensiero o l' intelligenza; e che è sempre stata mia opinione che le cose che noi concepiamo per mezzo della ragione siano molto più certe di quelle che i sensi corporei ci fanno percepire. Perchè già da lungo tempo ho imparato da sant'Agostino, cap. 15, *Della quantità dell'anima*, che bisogna respingere l'opinione di coloro, i quali son convinti che le cose che vediamo con lo spirito sono meno certe di quelle che vediamo con gli occhi del corpo, sempre turbati dalla pituita [1]. Il che fa dire allo stesso sant'Agostino nel libro primo dei suoi *Soliloqui*, cap. 4, ch'egli ha sperimentato parecchie volte che in materia di geometria i sensi sono come dei vascelli [2].

« Poichè — egli dice — quando, per stabilire e provare qualche proposizione di geometria, mi son lasciato condurre dai miei sensi fin dove pretendevo andare, appena li ho lasciati, tornando col mio pensiero a tutte le cose che essi sembravano avermi appreso, mi son trovato lo spirito tanto incerto, quanto lo sono i passi di coloro che sono stati da poco sbarcati a terra dopo una lunga navigazione. Ecco perchè penso che si potrebbe piuttosto trovar l'arte di navigare sulla terra, che comprendere la geometria per il solo intermediario dei sensi, benchè sembri ch'essi aiutino non poco quelli che cominciano a impararla. »

---

[1] [Pituita *vero facit homines somnolentos, pigros, obliviosos*: cfr. GILSON, *Index*, p. 136.]

[2] [Descartes a Mersenne (AT, III, p. 358, del 21 aprile 1641): « I luoghi di S. Agostino citati da Arnauld sono... *Libri secundi de Libero Arbitrio, capite tertio.* Poi... cita *De Animae quantitate, cap. 15, et Sol. l. 1 cap. 40.* Ma nel luogo principale... *Tria enim sunt, ut sapienter monet Augustinus etc.* ha dimenticato di citare il libro.]

Di Dio.

La prima ragione che il nostro autore apporta per dimostrare l'esistenza di Dio, che egli ha intrapreso di provare nella sua terza meditazione, contiene due parti: la prima è che Dio esiste, perchè la sua idea è in me; e la seconda che io, che ho tale idea, non posso derivare che da Dio.

Riguardo alla prima parte, una cosa sola non posso approvare, ed è che il signor Des Cartes, avendo sostenuto che « la falsità non si trova propriamente se non nei giudizi », dica, nondimeno, poco dopo, che « vi sono delle idee che possono, non già, in verità, formalmente, ma materialmente, esser false »: il che mi sembra in contraddizione con i suoi principi.

Ma, per paura che in un argomento si oscuro io non possa spiegare il mio pensiero con sufficiente chiarezza, mi servirò di un esempio, che lo renderà più manifesto. « Se — egli dice — il freddo è soltanto una privazione del calore, l' idea che me lo rappresenta come una cosa positiva sarà materialmente falsa. »

Al contrario, se il freddo è soltanto una privazione, non potrà esserci nessun' idea del freddo che me lo rappresenti come una cosa positiva; e qui il nostro autore confonde il giudizio con l' idea.

Poichè che cosa è l' idea del freddo? È il freddo stesso, in quanto è oggettivamente nell' intelletto; ma se il freddo è una privazione, esso non può essere oggettivamente nell' intelletto per mezzo di un' idea, l'essere oggettivo della quale è un essere positivo; dunque, se il freddo è solamente una privazione, l' idea non potrà mai esserne positiva, e conseguentemente non potrà essercene nessuna che sia materialmente falsa.

Ciò si conferma per mezzo dello stesso argomento che il signor Des Cartes impiega per provare che l' idea di un essere infinito è necessariamente vera. Poichè, benchè si possa

fingere che un tal essere non esista, non si può, nondimeno fingere che la sua idea non mi rappresenti nulla di reale.

La stessa cosa si può dire di ogni idea positiva; poichè, sebbene si possa immaginare che il freddo, che io credo essere rappresentato da un' idea positiva, non sia una cosa positiva, non si può, tuttavia, fingere che un' idea positiva non mi rappresenti niente di reale e di positivo, visto che le idee non sono chiamate positive secondo l'essere che esse hanno in qualità di modi o di maniere di pensare, poichè, in questo senso, sarebbero tutte positive; ma sono così chiamate dall'essere oggettivo che contengono e rappresentano al nostro spirito. Pertanto, quest' idea può non essere l' idea del freddo, ma non può essere falsa.

Ma, direte voi, essa è falsa perchè non è l' idea del freddo. Al contrario, è il vostro giudizio che è falso, se voi la giudicate idea del freddo; ma, per sè, è certo che è verissima; precisamente come l' idea di Dio non deve neppur materialmente essere chiamata falsa, benchè qualcuno la possa trasferire e riferire a una cosa che non è Dio, come han fatto gl' idolatri.

Infine, quest' idea del freddo, che voi dite materialmente falsa, che rappresenta al vostro spirito? Una privazione? Dunque, è vera. Un essere positivo? Dunque, non è l' idea del freddo. E di più, qual' è la causa di quest'essere positivo oggettivo, che secondo la vostra opinione fa sì che questa idea sia materialmente falsa? « Sono — dite voi — io stesso, in quanto partecipo del nulla. » Dunque, l'essere oggettivo positivo di qualche idea può venire dal niente; il che, nondimeno, ripugna in tutto ai vostri primi fondamenti.

Ma veniamo alla seconda parte di questa dimostrazione, nella quale si domanda « se io, che ho l' idea di un essere infinito, posso esistere per opera d'altri che di un essere infinito, e principalmente se posso esistere per me stesso ». Il signor Des Cartes sostiene che io non posso esistere per me stesso, poichè, « se mi dessi l'essere, mi darei anche tutte le perfezioni, di cui trovo in me qualche idea ». Ma

l'autore delle prime obbiezioni replica assai sottilmente [1]: « *essere per sè* non dev'essere preso *positivamente*, ma *negativamente*, di modo che sia la stessa cosa che *non essere per opera d'altri*. Ora — soggiunge — se qualche cosa è per sè, cioè non per opera d'altri, come proverete voi per questo ch'essa comprende tutto, e che è infinita? Poichè adesso non vi ascolto, se voi dite: poichè essa è per sè, si sarà facilmente data tutto; poichè essa non è per sè come per una causa, e non le è stato possibile, prima di essere, prevedere ciò che potrebb'essere, per scegliere ciò che sarebbe in appresso ».

Per risolvere quest'argomento il signor Des Cartes risponde che questo modo di parlare, *essere per sè*, non dev'essere preso *negativamente*, ma *positivamente*, anche riguardo all'esistenza di Dio; così che « Dio fa in certo modo riguardo a se stesso la stessa cosa, che la causa efficiente fa riguardo al suo effetto ». Il che mi sembra un po' ardito, e non vero.

Ecco perchè in parte io convengo con lui, e in parte non convengo. Poichè riconosco, bensì, di non poter esistere per me stesso che positivamente, ma nego lo stesso doversi dire di Dio. Al contrario, trovo una manifesta contraddizione che qualche cosa sia per sè positivamente e come per una causa. Ecco perchè concludo la stessa cosa del nostro autore, ma per una via del tutto differente, in questa guisa:

Per essere per me stesso, dovrei essere per me *positivamente* e come per una causa; dunque, è impossibile che io sia per me stesso. La premessa maggiore di questo sillogismo è provata da ciò che dice egli stesso, « che le parti del tempo potendo essere separate, e non dipendendo le une dalle altre, non segue, dal fatto che io sono, che io debba esistere ancora per l'avvenire, a meno che non vi sia in me qualche potenza reale e positiva, che mi crea quasi da capo in tutti i momenti ».

Quanto alla premessa minore, cioè « che io non posso

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 208): *Sed reponit acute Theologus.*]

esistere per me stesso positivamente e come per una causa », essa mi sembra sì manifesta per la luce naturale, che invano ci si fermerebbe a volerla provare, poichè sarebbe perdere il tempo a provare una cosa conosciuta per mezzo di un'altra meno conosciuta. Il nostro autore stesso sembra averne riconosciuto la verità, quando non ha osato negarla apertamente. Poichè, vi prego, esaminiamo accuratamente queste parole della sua risposta alle prime obbiezioni:

« Io non ho detto — dice egli — essere impossibile che una cosa sia la causa efficiente di se stessa; poichè, sebbene ciò sia manifestamente vero quando si restringe il significato d'efficienti a quelle cause che sono differenti dai loro effetti, o che li precedono nel tempo, sembra, tuttavia, che, in questa questione, il significato non debba essere cosi ristretto, perchè la luce naturale non ci dice che sia caratteristica della causa efficiente precedere nel tempo il suo effetto. »

Questo sta benissimo per quel che riguarda il primo membro di questa distinzione; ma perchè ha omesso il secondo, e non ha aggiunto che la stessa luce naturale non ci dice che caratteristica della causa efficiente sia di essere differente dal suo effetto, se non perchè la luce naturale non gli permetteva di dirlo?

E, a dir vero, ogni effetto essendo dipendente dalla sua causa, e ricevendo da essa l'esser suo, non è forse evidentissimo che una stessa cosa non può dipendere, nè ricevere l'essere da se stessa?

Di più, ogni causa è la causa di un effetto, ed ogni effetto è l'effetto di una causa, e, pertanto, v'è un rapporto reciproco tra la causa e l'effetto: ora, non può esservi rapporto mutuo che fra due cose.

In appresso, non si può concepire senza assurdità che una cosa riceva l'essere, e che, nondimeno, questa stessa cosa abbia l'essere prima che noi abbiamo concepito ch'essa l'abbia ricevuto. Ciò accadrebbe se attribuissimo le nozioni di causa e di effetto ad una stessa cosa riguardo a se medesima. Poichè qual'è la nozione di una causa? Dar l'essere.

Qual' è la nozione di un effetto? Riceverlo. Orbene la nozione di causa precede naturalmente la nozione dell'effetto.

Ora, noi non possiamo concepire una cosa sotto il concetto di causa, come fonte di essere [1], se non concepiamo ch'essa l'ha; poichè nessuno può dare ciò che non ha. Dunque, noi concepiremmo che una cosa ha l'essere prima di concepire ch'essa l'ha ricevuto; e, nondimeno, in colui che riceve, il ricevere precede l'avere.

Questa ragione può essere ancora così spiegata: nessuno dà ciò che non ha; dunque, nessuno può concedersi l'essere, tranne colui che già l'ha; ora, se esso lo ha già, perchè mai se lo darebbe?

Infine, egli dice « essere manifesto per la luce naturale che la creazione è distinta dalla conservazione solo dalla ragione ». Ma è anche manifesto, per la stessa luce naturale, che nulla può creare, e, per conseguenza, neppure conservare se stesso.

Che se dalla tesi generale discendiamo all'ipotesi speciale di Dio, la cosa sarà ancora, a mio avviso, più manifesta, cioè che Dio non può essere per sè *positivamente*, ma solo *negativamente*, e cioè *non per opera d'altri.*

E in primo luogo ciò è evidente per la ragione che il signor Des Cartes porta per provare che, se il corpo *è per sè*, esso dev'essere per sè *positivamente.* « Poichè — dice — le parti del tempo non dipendono le une dalle altre; e pertanto, dal fatto che si suppone che questo corpo fino ad ora è esistito per sè, cioè senza causa, non segue perciò che debba esistere ancora per l'avvenire, a meno che non sia in esso qualche potenza reale e positiva, che, per così dire, lo riproduca continuamente. »

Ma questa ragione non può assolutamente aver luogo quando si tratta di un essere sovranamente perfetto ed infinito, ed al contrario, per ragioni del tutto opposte, bisogna concludere affatto diversamente. Poichè nell'idea di un

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 210): *rem aliquam sub notione causae ut dantem esse.*]

essere infinito, è contenuta anche l'infinità della sua durata, cioè essa non è rinchiusa in nessun limite, e, pertanto, è indivisibile, permanente e sussistente tutta in una volta [*tota simul*], ed in essa non si può, se non con errore ed impropriamente, a causa della imperfezione del nostro spirito, concepire passato ed avvenire.

Dal che è manifesto che non si può concepire che un essere infinito esista, foss'anche per un momento, senza concepire, in pari tempo, ch'egli è sempre stato e sarà eternamente (il che il nostro autore stesso dice in qualche punto [1]), e, pertanto, che è una cosa superflua di domandare perchè persevera nell'essere.

Chè anzi, come insegna sant'Agostino (il quale, dopo gli autori sacri, ha parlato di Dio più altamente e degnamente di ogni altro), in Dio non v'ha punto nè passato, nè futuro, ma un continuo presente; il che fa vedere chiaramente che non si può senza assurdità domandare perchè Dio perseveri nell'essere, dato che questa domanda comprende manifestamente il prima e il poi, il passato e il futuro, che debbono essere banditi dall'idea di un essere infinito.

Di più, non si può concepire che Dio sia per sè *positivamente*, come se egli avesse innanzitutto prodotto se stesso, poichè egli sarebbe stato prima di essere; ma solamente (come il nostro autore dichiara in più luoghi) perchè in effetti si conserva.

Ma la conservazione non conviene all'essere infinito meglio della prima produzione. Poichè, di grazia, che cosa è la conservazione, se non una continua riproduzione di una cosa? dal che deriva che ogni conservazione suppone una prima produzione. E, per ciò stesso, il nome di continuazione, come anche quello di conservazione, essendo nomi di potenza più che di atto, portano con sè qualche capacità o disposizione a ricevere; ma l'essere infinito è un atto purissimo, incapace di tali disposizioni [*actus purissimus sine ulla potentialitate*].

---

[1] [Nella quinta meditazione.]

Concludiamo, dunque, che noi non possiamo concepire che Dio sia per sè *positivamente*, se non a causa dell' imperfezione del nostro spirito, che concepisce Dio a guisa delle cose create; il che sarà ancora più evidente per un'altra ragione.

Non si domanda la causa efficiente di una cosa, se non in ragione della sua esistenza, e non in ragione della sua essenza: per esempio, quando si domanda la causa efficiente di un triangolo, si domanda chi ha fatto in modo che questo triangolo sia al mondo; ma non senza assurdità chiederei la causa efficiente per cui un triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due retti; ed a chi facesse questa domanda, non si risponderebbe bene per mezzo della causa efficiente, ma si deve rispondere soltanto: perchè tale è la natura del triangolo. Dal che deriva che i matematici, che non si preoccupano troppo dell'esistenza del loro oggetto, non fanno nessuna dimostrazione per mezzo della causa efficiente e finale. Ora, non appartiene meno all'essenza di un essere infinito di esistere, anzi, se così vi piace, di perseverare nell'essere, di quel che appartenga all'essenza d'un triangolo d'avere i suoi tre angoli uguali a due retti. Dunque, come a chi domandasse perchè un triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due retti, non si deve rispondere per mezzo della causa efficiente, ma solo, perchè tale è la natura immutabile ed eterna del triangolo; egualmente, se qualcuno domanda perchè Dio è, o perchè non cessa di essere, non bisogna cercare in Dio, nè fuor di Dio, una causa efficiente, o quasi efficiente [1] (perchè non disputo qui del nome, ma della cosa), ma bisogna dire, per tutta ragione, che tale è la natura dell'essere sovranamente perfetto.

Ecco perchè, a quanto dice il signor Des Cartes, « che la luce naturale ci dice che non v' è cosa alcuna della quale non sia permesso di domandare perchè esiste, o di cui non si possa ricercare la causa efficiente, oppure, se non ne ha,

---

[1] [*Causa efficiens, vel quasi causa efficiens*. Cfr. GILSON, *Index*, p. 40 e sgg.]

domandare perchè non ne ha bisogno », io rispondo che, se si domanda perchè Dio esiste, non bisogna rispondere: per mezzo della causa efficiente, ma solo: perchè è Dio, cioè un essere infinito. Che se si domanda qual' è la sua causa efficiente, bisogna rispondere che non ne ha bisogno; ed infine, se si domanda perchè non ne ha bisogno, bisogna rispondere: perchè è un essere infinito, l'esistenza del quale è la sua essenza; poichè solo le cose nelle quali è possibile distinguere l'esistenza attuale dall'essenza, hanno bisogno di causa efficiente.

E pertanto, ciò ch'egli aggiunge immediatamente dopo le parole che testè ho citato, si distrugge da sè, e cioè: « Se io pensassi — dice egli — che nessuna cosa può in certo modo essere riguardo a se stessa quel che la causa efficiente è riguardo al suo effetto, ben lungi dal voler concludere di là che vi è una causa prima, al contrario ricercherei di nuovo la causa di quella che si chiamasse causa prima, e così non verrei mai ad una causa prima ».

Al contrario, se credessi che di qualunque cosa fosse d'uopo cercare la causa efficiente, o quasi efficiente, avrei in mente di cercare una causa differente dalla cosa; tanto più che è manifesto che nulla può essere in nessun modo riguardo a se stesso ciò che la causa efficiente è riguardo al suo effetto.

Ora mi sembra che il nostro autore debba essere avvertito di considerare diligentemente e con attenzione tutte queste cose, perchè sono sicuro che non c' è teologo che non si offenda per questa proposizione: « Dio è per sè positivamente e come *per* una causa ».

Non mi resta più che uno scrupolo, che è di sapere in che modo può evitare un circolo vizioso quando dice « che noi non siamo sicuri che le cose che concepiamo chiaramente e distintamente sono vere, se non perchè Dio è o esiste ».

Infatti non possiamo essere sicuri che Dio è, se non perchè lo concepiamo con chiarezza e distinzione; dunque, prima di essere certi dell'esistenza di Dio, dobbiamo esser certi che tutte le cose che concepiamo chiaramente e distintamente sono vere.

Aggiungerò una cosa che m'era sfuggita, cioè che quella proposizione, che il signor Des Cartes dà come una verità costantissima, mi sembra falsa, e cioè che « nulla può essere in lui, in quanto è una cosa pensante, di cui non abbia coscienza ». Poichè, con questa frase, « in lui, in quanto è una cosa che pensa », egli non intende altra cosa che il suo spirito, in quanto è distinto dal corpo. Ma chi non vede che ci possono essere parecchie cose nello spirito, di cui lo spirito stesso non ha nessuna coscienza? Per esempio, lo spirito d'un bambino, ch'è nel ventre di sua madre, ha la virtù o la facoltà di pensare, ma non ne ha coscienza. E passo sotto silenzio un gran numero di simili cose.

Delle cose che possono turbare i teologi.

Infine, per concludere un discorso che è già troppo noioso, voglio qui trattare le cose il più brevemente che mi sarà possibile, ed a questo proposito il mio disegno è di notare soltanto le difficoltà, senza fermarmi ad una discussione più minuziosa.

In primo luogo, io temo che alcuni s'offendano di questa libera maniera di filosofare, per la quale tutto è revocato in dubbio. Ed invero, il nostro autore stesso confessa, nel suo *Metodo*, che questa via è pericolosa per gli spiriti deboli; io confesso, nondimeno, che egli tempera un poco il motivo di questo timore nel riassunto della sua prima meditazione.

Tuttavia, non so se non sarebbe opportuno corredarla di una qualche prefazione, nella quale il lettore fosse avvertito che di quelle cose non si dubita già sul serio e per davvero, ma perchè, avendo per qualche tempo messo da parte tutte quelle « che possono dare il minimo dubbio », o, come dice il nostro autore in un altro luogo, « che possono dare al nostro spirito l'occasione iperbolica di dubitare », noi vediamo se, dopo ciò, non vi sarà mezzo di trovare qualche verità sì ferma e sì certa che i più ostinati non ne possano

in nessun modo dubitare. Ed anche, invece delle parole: « non conoscendo l'autore della mia origine », penserei esser meglio mettere: « fingendo di non conoscere ».

Nella quarta meditazione, che tratta del vero e del falso, vorrei, per parecchie ragioni che sarebbe lungo riportare qui, che il signor Des Cartes, nel suo riassunto, o nel tessuto stesso di questa meditazione, avvertisse il lettore di due cose.

La prima, che, quando spiega la causa dell'errore, intende principalmente parlare di quello che si commette nel discernimento del vero e del falso, e non già di quello che accade nel perseguimento del bene e del male.

Poichè, siccome ciò basta pel disegno e lo scopo del nostro autore, e le cose ch'egli qui dice riguardo alla causa dell'errore soffrirebbero grandissime obbiezioni, se si estendessero anche a ciò che riguarda la ricerca del bene e del male, mi sembra prudente, e richiesto dall'ordine stesso di cui il nostro autore sembra così geloso, che tutte le cose che non servono al soggetto, e che possono dar luogo a molte discussioni, siano tolte via, per paura che, mentre il lettore si diverte inutilmente a discutere delle cose che sono superflue, non sia distratto dalla conoscenza di quelle necessarie.

La seconda cosa, di cui vorrei che il nostro autore desse qualche avvertenza, è che, quando egli dice che noi non dobbiamo concedere la nostra credenza se non alle cose che concepiamo chiaramente e distintamente, ciò s' intenda soltanto delle cose che concernono le scienze, e che cadono sotto la nostra intelligenza, e non di quelle che riguardano la fede e le azioni della nostra vita; il che ha fatto sì ch'egli ha sempre condannato l'arroganza e presunzione di quelli che opinano, cioè di quelli che credono sapere quel che non sanno, ma non ha mai biasimato la giusta persuasione di quelli che credono con prudenza.

« Poichè — come nota assai giustamente sant'Agostino al cap. 15 *Dell'utilità della credenza* — vi sono tre cose nello spirito dell'uomo, che hanno fra loro un grandissimo rapporto, e sembrano quasi essere una stessa cosa, ma che è

necessario, nondimeno, distinguere con ogni precisione, e cioè: *intendere, credere* ed *opinare.*

« *Intende* colui che comprende qualcosa per mezzo di ragioni certe. *Crede* colui che, portato dal peso e dal credito di qualche grave e potente autorità, tiene per vero anche quello che non comprende per mezzo di ragioni certe. *Opina* colui che presume di sapere quel che non sa.

« Ora, *opinare* è cosa vergognosa e affatto indegna di un uomo, per due ragioni: la prima, perchè non è più in condizioni d'imparare colui che è già persuaso di sapere quel che ignora; e la seconda, perchè la presunzione è di per sè il segno di uno spirito malfatto e d'un uomo di poco giudizio.

« Dunque, quel che noi intendiamo, lo dobbiamo alla *ragione*; quel che crediamo, alla *autorità*; quel che opiniamo, all'*errore.* Dico ciò affinchè sappiamo che, prestando fede anche alle cose che non comprendiamo ancora, noi siamo esenti dalla presunzione di quelli che opinano.

« Poichè quelli che dicono che non bisogna credere a nulla, se non a ciò che sappiamo, cercano soltanto di non cadere nell'errore di quanti opinano, il quale errore, in effetti, è di per sè vergognoso e biasimevole. Ma se qualcuno considera con cura la grande differenza che vi è tra colui che presume di sapere quel che non sa, e colui che crede a ciò che sa bene di non intendere, essendovi, tuttavia, indotto da qualche potente autorità, egli vedrà che costui evita saggiamente il pericolo dell'errore, il biasimo di poca confidenza ed umanità, e il peccato di superbia. »

E poco dopo, cap. 12, aggiunge:

« Si possono addurre parecchie ragioni, che faranno vedere che non resta più nulla di sicuro nella società degli uomini, se siamo decisi a non credere che a ciò che potremo conoscere con certezza. » Fin qui sant'Agostino.

Il signor Des Cartes può ora giudicare quanto sia necessario distinguere queste cose, per paura che parecchi di quelli che inclinano oggi verso l'empietà, non possano servirsi delle sue parole per combattere la fede e la verità della nostra credenza.

Ma ciò di cui prevedo che i teologi s'offenderanno di più, è che, secondo i suoi princìpi, non sembra che le cose insegnateci dalla Chiesa sul sacro mistero dell' Eucaristia possano sussistere e restare affatto intere.

Poichè noi teniamo come articolo di fede che, la sostanza del pane essendo tolta dal pane Eucaristico, i soli accidenti vi restano. Ora questi accidenti sono l'estensione, la figura, il colore, l'odore, il sapore e le altre qualità sensibili.

Di qualità sensibili il nostro autore non ne riconosce alcuna, ma ammette solo certi differenti movimenti dei corpuscoli che sono attorno a noi, per mezzo dei quali noi sentiamo quelle differenti impressioni, che in appresso chiamiamo col nome di colore, sapore, odore, ecc. Così resta soltanto la figura, l'estensione e la mobilità. Ma il nostro autore nega che queste facoltà possano essere intese senza qualche sostanza, nella quale risiedano, e quindi anche che possano esistere senza di essa; e lo stesso ripete nelle risposte alle prime obbiezioni.

Egli non riconosce neppure tra questi modi o affezioni della sostanza e la sostanza altra distinzione che quella formale, che non basta, a quel che pare, perchè le cose così distinte possano essere separate l'una dall'altra, anche dall'onnipotenza di Dio.

Io non dubito che il signor Des Cartes, di cui ci è ben nota la pietà, non esamini e pesi diligentemente queste cose, e che non giudichi che gli è d'uopo prendere tutte le precauzioni, perchè, cercando di sostenere la causa di Dio contro l'empietà dei libertini [1], non sembri che egli abbia messo

[1] [Ed. lat.: *adversus impios.*] *Libertino* aveva a quel tempo il significato di *libero pensatore*, cioè ateo o, tutt'al più, deista. Ai tempi della gioventù di Descartes, in Francia, ed a Parigi specialmente, ve n'erano moltissimi, che alla spregiudicatezza del pensiero in materia di religione accoppiavano una gran rilassatezza di costumi. Donde il trapasso della parola dal significato teoretico a quello pratico. Capi di quella turbolenta gioventù erano il poeta Teofilo de Viau e Giacomo Des Barreaux. In un passo delle sue *Quaestiones celeberrimae in Genesim* Mersenne calcola il numero dei libertini fino a 50.000 nella sola Parigi, numero portato a 100.000 dal Padre Gesuita Francesco Garasse (*La*

loro delle armi in mano per combattere una fede fondata dall'autorità di quel Dio ch'egli difende, e per mezzo della quale egli spera di pervenire a quella vita immortale di cui ha preso a convincere gli uomini.

Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou pretendus tels combattue et renversée, Paris, 1623, p. 783). Le fila di questi liberi pensatori furono un po' diradate dal famoso processo e condanna contro il loro capo Teofilo (1623-5).

RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE QUARTE OBBIEZIONI FATTE DAL SIGNOR ARNAULD, DOTTORE IN TEOLOGIA.

LETTERA DELL'AUTORE AL R. P. MERSENNE

Mio Reverendo Padre,

mi sarebbe stato difficile desiderare un esaminatore dei miei scritti più chiaroveggente e cortese di colui di cui m'avete inviato le osservazioni; poichè egli mi tratta con tanta dolcezza e cortesia, che vedo bene che il suo disegno è stato di non dir nulla, nè contro di me, nè contro il soggetto da me trattato; e, tuttavia, con tanta cura egli ha esaminato ciò che ha combattuto, che ho ragione di credere che nulla gli è sfuggito. Ed inoltre egli insiste sì vivamente contro le cose che non hanno potuto ottenere da lui la sua approvazione, che non ho nessun motivo di temere che la compiacenza gli abbia fatto dissimular qualcosa; ed ecco perchè non mi preoccupo tanto delle obbiezioni da lui fattemi, quanto, piuttosto, mi rallegro che nel mio scritto non vi siano più cose cui egli contraddica.

RISPOSTA ALLA PRIMA PARTE

Della natura dello spirito umano.

Io non mi fermerò qui a ringraziarlo del soccorso ch'egli mi ha dato, fortificandomi con l'autorità di sant'Agostino, e dell'aver egli esposto le mie ragioni in modo tale, che

sembrava avesse paura che gli altri non le trovassero abbastanza forti e convincenti.

Ma dirò, innanzi tutto, in qual luogo ho cominciato a provare come, « dal fatto che non conosco null'altro che appartenga alla mia essenza », cioè all'essenza del mio spirito, « tranne l'essere io una cosa pensante, segua che non vi è neppure niente altro che in effetto le appartenga ». È nello stesso luogo in cui ho provato che Dio è o esiste, quel Dio, dico, che può fare tutte le cose, che io concepisco chiaramente come possibili.

Poichè, sebbene, forse, vi siano in me parecchie cose che non conosco ancora (come, di fatto, in quel luogo supponevo di non sapere ancora che lo spirito avesse la forza di muovere il corpo, o di essergli sostanzialmente unito), nondimeno, siccome quello che conosco essere in me mi basta da solo per sussistere, sono certo che Dio poteva crearmi senza le altre cose che non conosco ancora, e, pertanto, che queste altre cose non appartengono all'essenza del mio spirito.

Poichè mi sembra che nessuna delle cose, senza le quali un'altra cosa può esistere, sia compresa nell'essenza di questa; ed ancorchè lo spirito appartenga all'essenza dell'uomo, nondimeno, a parlar propriamente, non appartiene all'essenza dello spirito ch'esso sia unito al corpo umano.

È anche necessario ch'io qui spieghi qual'è il mio pensiero quando dico « che non si può arguire una distinzione reale fra due cose dal fatto che l'una è concepita senza l'altra per mezzo di un'astrazione dello spirito, che concepisce la cosa imperfettamente, ma solo dal fatto che ognuna di esse è concepita senza l'altra pienamente, o come una cosa completa ».

Io non credo che sia richiesta qui una conoscenza intera e perfetta [*adaequata*] della cosa, come pretende il signor Arnauld; ma v'è in ciò questa differenza: che, affinchè una conoscenza sia *intera e perfetta*, deve in sè contenere tutte quante le proprietà che sono nella cosa conosciuta. E perciò non v'ha che Dio solo il quale sappia di avere le conoscenze intere e perfette di tutte le cose.

Ma, benchè un intelletto creato abbia forse di fatto le conoscenze intere e perfette di parecchie cose, nondimeno mai può sapere di averle, se Dio stesso non glielo rivela particolarmente. Poichè, affinchè egli abbia una conoscenza piena ed intera di qualche cosa, si richiede soltanto che la potenza di conoscere che è in lui eguagli [*adaequet*] questa cosa, il che può farsi agevolmente; ma perchè egli sappia di avere una tale conoscenza, o che Dio non ha messo in questa cosa niente di più di quello che egli ne conosce, è necessario che, con la sua potenza di conoscere, eguagli la potenza infinita di Dio; il che è affatto impossibile.

Ora, per conoscere la distinzione reale che è fra due cose, non è necessario che la conoscenza che abbiamo di queste cose sia intera e perfetta se non sappiamo in pari tempo ch'essa è tale: ma noi non possiamo mai saperlo, come testè ho provato; dunque, non è necessario ch'essa sia intera e perfetta.

Ecco perchè, dove ho detto « che non basta che una cosa sia concepita senza un'altra per mezzo di un'astrazione dello spirito, che concepisce la cosa imperfettamente », io non ho pensato che di là si potesse dedurre che, per stabilire una distinzione reale, fosse necessaria una conoscenza intera e perfetta, ma solo una conoscenza tale, che non fosse da noi resa « imperfetta e difettosa [*inadaequata*] » con l'astrazione e restrizione del nostro spirito [*per abstractionem intellectus*].

Poichè v' ha molta differenza tra l'avere una conoscenza interamente perfetta, cosa di cui nessuno può esser mai certo se Dio stesso non glielo rivela, e avere una conoscenza perfetta fino al punto di sapere ch'essa non è resa imperfetta da nessuna astrazione del nostro spirito.

Così, quando ho detto che era d'uopo concepire *pienamente* [*complete*] una cosa, non intendevo già dire che la nostra concezione doveva essere intera e perfetta, ma solo che doveva essere abbastanza distinta per sapere che questa cosa era *completa*.

Tutto questo io credevo fosse manifesto, tanto per le cose da me dette per lo innanzi, quanto per quelle che vengon

subito dopo, avendo distinto un po' prima gli esseri incompleti da quelli che son completi, e detto esser necessario che ciascuna delle cose che son distinte realmente fosse concepita come un essere per sè e distinto da ogni altro.

E un poco dopo, nello stesso senso in cui ho detto di concepir *pienamente* [*complete*] ciò ch'è il corpo, ho aggiunto nello stesso luogo che concepivo anche che lo spirito « è una cosa completa », prendendo questi due modi di parlare: « concepire pienamente » e « concepire che è una cosa completa » in un solo e medesimo significato.

Ma si può domandare qui con ragione ciò che intendo per « cosa completa », ed in che modo provo che « per la distinzione reale basta che due cose siano complete l'una senza l'altra come due cose complete ».

Alla prima domanda rispondo che, per « cosa completa », non intendo altro che una sostanza rivestita delle forme o attributi che bastano per farmi conoscere ch'essa è una sostanza.

Poichè, come ho già notato altrove, noi non conosciamo le sostanze immediatamente per se stesse; ma dal percepire che facciamo alcune forme, o attributi, che debbono essere inerenti a qualche cosa per esistere, noi chiamiamo col nome di *Sostanza* quella cosa alla quale essi ineriscono.

Che se, dopo di ciò, volessimo spogliare questa stessa sostanza di tutti quegli attributi che ce la fanno conoscere, noi distruggeremmo tutta la conoscenza che ne abbiamo, e così potremmo, sì, in verità, dire qualcosa della sostanza; ma tutto quel che ne dicessimo non consisterebbe che in parole, delle quali non concepiremmo chiaramente e distintamente il significato.

Io so bene che vi sono delle sostanze, che si chiamano volgarmente *incomplete*. Ma, se son chiamate così poichè di per sè non possono sussistere da sole e senza essere sostenute da altre, confesso che mi sembra contraddittorio dirle sostanze, cioè cose che sussistono per se stesse, e incomplete, cioè cose che non possono sussistere per sè. È vero che in un altro senso si possono chiamare incomplete, non

perchè abbiano nulla d'incompleto in quanto sono delle sostanze, ma solo in quanto si riportano a qualche altra sostanza, con la quale compongono un tutto per sè, e distinto da ogni altro.

Così la mano è una sostanza incompleta, se la riportate a tutti il corpo di cui essa è parte; ma se la considerate da sola, è una sostanza completa. E similmente lo spirito e il corpo sono sostanze incomplete, quando son riferiti all'uomo ch'essi compongono; ma, considerati separatamente, sono sostanze complete.

Poichè, precisamente come ' essere esteso, divisibile, figurato ', ecc., sono forme o attributi per mezzo dei quali conosco quella sostanza che si chiama *corpo*; egualmente ' essere intelligente, volente, dubitante ', ecc., sono forme per mezzo delle quali conosco quella sostanza che si chiama *spirito*: ed io comprendo che la sostanza pensante è una cosa completa, come comprendo che la sostanza estesa è tale anch'essa.

E ciò che il signor Arnauld ha aggiunto non si può dire in nessun modo: cioè che, forse, « il corpo sta allo spirito come il genere alla specie »; poichè, sebbene il genere possa essere concepito senza una particolare differenza specifica, la specie, tuttavia, non può in nessun modo essere concepita senza il genere.

Così, per esempio, noi concepiamo agevolmente la figura senza pensare al circolo (benchè questa intellezione non sia distinta, se non è riferita a qualche figura particolare, nè di una cosa completa, se non comprende la natura del corpo); ma non possiamo concepire nessuna differenza specifica del circolo senza pensare in pari tempo alla figura.

Al contrario, lo spirito può essere concepito distintamente e pienamente, cioè quanto basta per essere ritenuto una cosa completa, senza nessuna di quelle forme o attributi per mezzo dei quali riconosciamo che il corpo è una sostanza, come credo aver sufficientemente dimostrato nella seconda meditazione; ed il corpo è anche concepito distintamente e come una cosa completa, senza nessuna delle cose che appartengono allo spirito.

Qui, nondimeno, il signor Arnauld va più avanti, e dice: « Ancorchè io possa acquistare qualche nozione di me stesso senza la nozione del corpo, nondimeno non risulta di là che questa nozione sia completa ed intera, sì che sia sicuro di non ingannarmi, quando escludo il corpo dalla mia essenza ».

E questo egli spiega con l'esempio del triangolo inscritto nel semicircolo, che noi possiamo chiaramente e distintamente concepire come rettangolo, pur ignorando, o anche negando, che il quadrato della sua base sia uguale ai quadrati dei lati; e, nondimeno, non si può di là dedurre che si possa costruire un triangolo rettangolo, il quadrato della base del quale non sia eguale ai quadrati dei lati.

Ma, per quel che riguarda questo esempio, esso differisce per più aspetti dalla cosa proposta. Poichè, *in primo luogo*, benchè forse per triangolo si possa intendere una sostanza la cui figura è triangolare, certo la proprietà di avere il quadrato della base eguale ai quadrati dei lati non è una sostanza, e, pertanto, ognuna di queste due cose non può essere intesa come una cosa completa, come sono lo *spirito* e il *corpo*. Chè anzi questa proprietà non può essere chiamata una cosa, nello stesso senso in cui ho detto « essere sufficiente che io possa concepire una cosa » (cioè una cosa completa) « senza un'altra, ecc. », come è facile vedere da quelle parole che seguono: « Di più io trovo in me delle facoltà, ecc. ». Poichè non ho detto che queste facoltà fossero delle « cose », ma ho voluto espressamente fare distinzione fra le cose, cioè fra le sostanze, e i modi di queste cose, cioè le facoltà di queste sostanze.

In secondo luogo, sebbene possiamo concepire chiaramente e distintamente che il triangolo nel semicircolo è rettangolo, senza percepire che il quadrato della sua base è uguale ai quadrati dei lati, nondimeno non possiamo concepire così chiaramente un triangolo, il quadrato della cui base sia uguale ai quadrati dei lati, senza percepire in pari tempo che esso è rettangolo; ma noi concepiamo chiaramente e distintamente lo spirito senza il corpo, e, reciprocamente, il corpo senza lo spirito.

In terzo luogo, benchè il concetto o l'idea del triangolo iscritto nel semicircolo possa esser tale da non contenere l'eguaglianza del quadrato della base con i quadrati dei lati, non può, tuttavia, esser tale da far concepire che niuna proporzione che possa stabilirsi fra il quadrato della base e i quadrati dei lati appartenga a questo triangolo; e pertanto, finchè s' ignora qual' è questa proporzione, non se ne può negare nessuna, tranne quella di cui si conosce chiaramente che non gli appartiene, e questo non può mai intendersi della proporzione d'eguaglianza, ch' è fra loro.

Ma nel concetto del corpo non è contenuto niente di quello che appartiene allo spirito, e, reciprocamente, nel concetto dello spirito niente è compreso di quel che appartiene al corpo.

Ecco perchè, sebbene io abbia detto « che basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, ecc. », non per questo si può formare questa premessa minore: « Ora, è un fatto che io concepisco chiaramente e distintamente che questo triangolo è rettangolo, benchè dubiti o neghi che il quadrato della sua base è uguale ai quadrati dei lati, ecc. ».

In primo luogo, perchè la proporzione tra il quadrato della base e i quadrati dei lati non è una cosa completa.

In secondo luogo, perchè questa proporzione d'eguaglianza non può essere chiaramente intesa se non nel triangolo rettangolo.

E in terzo luogo, perchè nessun triangolo può essere distintamente concepito, se si nega la proporzione tra i quadrati dei suoi lati e della sua base.

Ma ora bisogna passare alla seconda domanda, e mostrare come è vero che, « per ciò solo ch' io concepisco chiaramente e distintamente una sostanza senza un'altra, sono sicuro che esse si escludono mutuamente l'un l'altra »: il che mostro in questo modo.

La nozione della *sostanza* è tale, che la si concepisce come una cosa che può esistere per se stessa, cioè senza il soccorso di nessun'altra sostanza, e non v' è mai stato nes-

suno che abbia concepito due sostanze per mezzo di due differenti concetti, e non abbia giudicato che esse erano realmente distinte.

Ecco perchè, se non avessi cercato una certezza maggiore di quella volgare, mi sarei contentato di aver mostrato, nella seconda meditazione, che lo *spirito* [*mens*] è concepito come una cosa esistente, anche se non gli si attribuisca nulla di quel che appartiene al corpo, e che, in pari guisa, il *corpo* è concepito come una cosa esistente, benchè non gli si attribuisca nulla di quel che appartiene allo spirito. E non avrei aggiunto niente altro per provare che lo spirito è realmente distinto dal corpo, poichè volgarmente noi giudichiamo che tutte le cose sono di fatto, e secondo la verità, quali appariscono al nostro pensiero.

Ma poichè tra quei dubbi iperbolici, che ho proposti nella mia prima meditazione, v'era anche questo: che non potevo esser certo « che le cose fossero di fatto, e secondo la verità, quali noi le concepiamo », finchè supponevo di non conoscere l'autore della mia origine; tutto ciò che ho detto di Dio e della verità, nella terza, quarta e quinta meditazione, serve a questa conclusione della reale distinzione dello *spirito* dal *corpo*, la quale, infine, è da me compiuta nella sesta meditazione.

« Io concepisco benissimo, dice il signor Arnauld, la natura del triangolo inscritto nel semicircolo senza sapere che il quadrato della sua base è uguale ai quadrati dei lati. » Al che rispondo che quel triangolo può veramente esser concepito, senza che si pensi alla proporzione che è tra il quadrato della sua base ed i quadrati dei suoi lati, ma che non si può concepire che questa proporzione debba essere negata di questo triangolo, cioè che essa non appartenga alla natura di questo triangolo. Nè la cosa sta così con lo spirito; perchè non soltanto noi concepiamo che esso è senza il corpo, ma anche possiamo affermare che nessuna delle cose che appartengono al corpo appartiene allo spirito; poichè è caratteristica e natura delle sostanze di escludersi mutuamente l'un l'altra.

Ed in nessun modo mi è contrario ciò che il signor Arnauld ha aggiunto, cioè: « che non c'è da meravigliarsi se, quando dal fatto ch' io penso vengo a concludere ch' io sono, l' idea che così formo di me stesso mi rappresenta soltanto come una cosa che pensa ». Poichè, nello stesso modo, quando esamino la natura del corpo, non trovo nulla in essa che implichi il pensiero [1]; e non si potrebbe avere un argomento più forte per la distinzione di due cose che quando, venendo a considerarle separatamente tutte e due, non troviamo nell'una nulla che non sia del tutto differente da quel che si trova nell'altra.

Io non vedo neppure perchè « quest'argomento sembri provar troppo »; poichè non credo che, per mostrare che una cosa è realmente distinta da un'altra, si possa dire meno di questo: che essa può esserne separata dall'onnipotenza di Dio. E mi è sembrato di aver posto la maggior cura possibile, perchè nessuno potesse credere che « l'uomo non è altro che uno spirito, che fa uso o si serve del corpo ».

Nella stessa sesta meditazione, infatti, in cui ho parlato della distinzione dello spirito dal corpo, ho anche mostrato che esso gli è sostanzialmente unito; per prova di che mi sono servito di ragioni tali, che non mi ricordo di averne mai letto altrove di più forti e convincenti.

E come chi dicesse che il braccio di un uomo è una sostanza realmente distinta dal resto del suo corpo, non negherebbe per ciò che esso appartiene all'essenza dell'uomo intero; e come colui che dicesse che questo stesso braccio appartiene all'essenza dell'uomo intero, non darebbe per questo occasione di credere che esso non può sussistere per sè; così non credo di aver provato troppo mostrando che lo spirito può essere senza il corpo, e neppure di aver detto troppo poco dicendo che esso gli è sostanzialmente unito; perchè quest'unione sostanziale non impedisce che si possa avere una chiara e distinta idea o concetto dello spirito, come di una cosa completa. Ecco perchè il concetto dello

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 227): *quod redoleat cogitationem.*]

spirito differisce molto da quello della superficie e della linea, che non possono essere così intese come cose complete, se, oltre la lunghezza e la larghezza, non si attribuisce loro anche la profondità.

Ed infine, dal fatto che « la facoltà di pensare è assopita nei fanciulli, e che nei folli è », non già, a dir vero, *spenta*, ma *turbata*, non bisogna pensare ch'essa sia talmente congiunta agli organi corporei da non poter esistere senza di essi. Poichè, dal fatto che noi la vediamo spesso impedita da questi organi, non segue in nessun modo che sia prodotta da essi; e non è possibile darne nessuna ragione, per leggera che possa essere.

Io non nego, tuttavia, che questo stretto legame dello spirito e del corpo che noi sperimentiamo tutti i giorni, sia causa che non scopriamo facilmente, e senza una profonda meditazione, la distinzione reale fra l'uno e l'altro.

Ma, a mio giudizio, quelli che ripercorreranno sovente nel loro spirito le cose da me scritte nella mia seconda meditazione, si convinceranno facilmente che lo spirito non è distinto dal corpo da una sola finzione o astrazione dell' intelletto, ma è conosciuto come una cosa distinta, perchè tale è di fatto.

Io non rispondo niente a quanto il signor Arnauld ha qui aggiunto riguardo all' immortalità dell'anima, poichè ciò non mi è punto contrario; ma, per quel che riguarda le anime delle bestie, benchè non spetti a questo luogo il considerarle, e, senza la spiegazione di tutta la fisica, non ne possa dire più di quel che ho già detto nella quinta parte del mio *Trattato del Metodo*, tuttavia dirò ancora qui che mi sembra cosa notevolissima che nessun movimento possa prodursi, nei corpi delle bestie come anche nei nostri, se questi corpi non abbiano in sè tutti gli organi e strumenti, per mezzo dei quali questi stessi movimenti potrebbero egualmente essere eseguiti in una macchina; di guisa che, anche in noi, non è già lo spirito (o l'anima) che muove immediatamente le membra esteriori; esso può solamente determinare il corso di quel fluido sottilissimo, che vien

chiamato gli spiriti animali, i quali, scorrendo continuamente dal cuore per il cervello nei muscoli, son causa di tutti i movimenti delle nostre membra, e sovente ne possono produrre parecchi differenti, adattandosi tali spiriti con ugual facilità a molte azioni diverse. Chè anzi la mente non li determina sempre; poichè, tra i movimenti che si compiono in noi, ve n' ha parecchi che non dipendono affatto da essa, come il battito del cuore, la digestione dei cibi, la nutrizione, la respirazione di quelli che dormono, e anche, in quelli che sono svegli, il camminare, cantare ed altre azioni simili, quando esse si compiono senza che lo spirito vi pensi. E quando quelli che cadono dall'alto mettono le mani avanti per salvare la testa, non è già per il consiglio della ragione ch'essi fanno quest'azione; ed essa non dipende dal loro spirito, ma solo dal fatto che i loro sensi, essendo tocchi dal pericolo imminente, producono qualche cangiamento nel cervello, che determina gli spiriti animali a passare di là nei nervi, nel modo richiesto per produrre quel movimento, proprio come in una macchina, e senza che lo spirito possa impedirlo.

Ora, poichè sperimentiamo ciò in noi stessi, perchè ci stupiremmo tanto, se la luce riflessa dal corpo del lupo negli occhi della pecora ha la stessa forza per eccitare in essa il movimento della fuga?

Dopo aver osservato ciò, se vogliamo un po' ragionare per conoscere se alcuni movimenti delle bestie sono simili a quelli che si compiono in noi col ministerio della mente, ovvero a quelli che dipendono soltanto dagli spiriti animali e dalla disposizione degli organi, bisogna considerare le differenze tra gli uni e gli altri, le quali io ho spiegato nella quinta parte del *Discorso del metodo*, nè credo che se ne possano trovare delle altre; ed allora si vedrà facilmente che tutte le azioni delle bestie sono solamente simili a quelle che facciamo senza che il nostro spirito vi contribuisca.

In conseguenza di che saremo obbligati a concludere che noi non conosciamo in effetto in esse nessun altro principio di movimento, tranne la sola disposizione degli organi

e la continua affluenza degli spiriti animali prodotti dal calore del cuore, che attenua ed assottiglia il sangue; ed insieme riconosceremo che nulla ci ha per lo innanzi dato occasione di attribuirne loro un altro, se non che, non distinguendo questi due princìpi del movimento, e vedendo che l'uno, il quale dipende soltanto dagli spiriti animali e dagli organi, è tanto nelle bestie quanto in noi, abbiamo creduto inconsideratamente che l'altro, che dipende dallo spirito e dal pensiero, fosse egualmente in esse.

E certo, quando ci siamo convinti di qualche cosa fin dalla nostra giovinezza, e la nostra opinione si è fortificata col tempo, per quante ragioni si usino dopo di ciò per farcene vedere la falsità, o piuttosto per quante falsità osserviamo in essa, è, tuttavia, difficilissimo toglierla del tutto dalla nostra credenza, se non richiamiamo spesso al nostro spirito tali falsità, e non ci abituiamo così a sradicare a poco a poco quel che l'abitudine di credere, piuttosto che la ragione, aveva profondamente inciso nella nostra mente.

RISPOSTA ALLA SECONDA PARTE

Di Dio.

Fin qui ho cercato di risolvere gli argomenti, che mi sono stati proposti dal signor Arnauld, e mi sono sentito in dovere di sostenere tutti i suoi assalti; ma oramai, imitando quelli che han da fare con un avversario troppo forte, cercherò piuttosto di evitare i colpi che di oppormi direttamente alla loro violenza.

Egli tratta solamente di tre cose in questa parte, che possono facilmente essere concesse nel modo in cui le intende; ma io le prendevo in un altro senso quando le ho scritte, e questo senso mi sembra poter essere accolto anch'esso come vero.

La prima è che « alcune idee sono materialmente false », cioè, secondo il mio senso, che esse son tali da dare al giudizio materia od occasione di errare; ma egli, conside-

rando le idee prese formalmente, sostiene che non v'è in esse falsità alcuna.

La seconda, che « Dio è per sè positivamente e come per una causa », dove io ho soltanto voluto dire che la ragione per la quale Dio non ha bisogno di nessuna causa efficiente per esistere, è fondata su una cosa positiva, e cioè sull'immensità stessa di Dio, che è la cosa più positiva che possa essere; ma egli, prendendo la questione altrimenti, prova che Dio non è prodotto da se stesso, e che non è conservato da un'azione positiva della causa efficiente, sul che resto egualmente d'accordo.

Infine, la terza è che « non può esserci nulla nel nostro spirito, di cui noi non abbiamo conoscenza »; il che io ho inteso delle operazioni, ed egli nega delle potenze.

Ma cercherò di spiegare tutto questo più lungamente. E innanzi tutto dov'egli dice che, « se il freddo è soltanto una privazione, non può esserci idea che me lo rappresenti come una cosa positiva », è manifesto che parla dell'idea presa *formalmente*.

Poichè, siccome le idee stesse non sono altro che forme, e non sono composte di materia, ogniqualvolta sono considerate in quanto rappresentano qualche cosa, non sono prese *materialmente*, ma *formalmente*; che se le considerassimo, non in quanto rappresentano una cosa o un'altra, ma solamente in qualità di operazioni dell'intelletto, si potrebbe, in verità, dire che esse sono prese materialmente; ma allora non si riferirebbero più per nulla alla verità o alla falsità degli oggetti.

Ecco perchè io non credo che esse possano essere dette materialmente false in un senso diverso da quello che ho già spiegato: e cioè, o che il freddo sia una cosa positiva, o che sia una privazione, io non ho per questo un'altra idea di esso, ma l'idea resta in me la stessa che ho sempre avuto; ed è questa, dico, che mi dà materia o occasione di errore, se è vero che il freddo è una privazione, e non ha tanta realtà quanta il caldo; venendo, infatti, a considerare l'una e l'altra di queste idee secondo che le ho ricevute

dai sensi, non riesco a trovare che l'una mi rappresenti più realtà che l'altra.

Nè, certo, « ho confuso il giudizio con l' idea »; perchè ho detto che in questa s' incontrava una falsità *materiale*, mentre nel giudizio non può essercene che una *formale*. E quando egli dice che « l' idea del freddo è il freddo stesso, in quanto è oggettivamente nell' intelletto », io credo che sia d'uopo usare distinzione; poichè accade spesso nelle idee oscure e confuse, tra le quali quelle del freddo e del caldo debbono essere annoverate, ch'esse si riferiscano ad altre cose che a quelle di cui sono veramente le idee.

Così se il freddo è soltanto una privazione, l' idea del freddo non è il freddo stesso in quanto esso è obbiettivamente nell' intelletto, ma qualche altra cosa, presa falsamente per questa privazione: cioè un certo sentimento che non ha esistenza alcuna fuori dell' intelletto.

Non è lo stesso dell' idea di Dio, almeno di quella che è chiara e distinta, perchè non si può dire ch'essa si riferisca a qualche cosa cui non sia conforme.

Quanto alle idee confuse degli dèi, foggiate dagli idolatri, non vedo perchè non potrebbero essere dette anch'esse materialmente false, in quanto servono di materia ai loro falsi giudizi.

Benchè, a dir vero, le idee, che, per così dire, non dànno al giudizio nessuna occasione di errore, o che la dànno leggerissima, non debbano esser dette materialmente false quanto quelle che la dànno grandissima; or è facile far vedere, con parecchi esempi, che ve ne sono di quelle che offrono una ben più grande occasione d'errore.

Tale occasione non è tanto grande in quelle idee confuse che il nostro spirito inventa egli stesso (come son quelle dei falsi dèi), quanto in quelle che ci sono offerte confusamente dai sensi, come sono le idee del freddo e del caldo, se è vero, come ho detto, ch'esse non rappresentano nulla di reale.

Ma la maggiore di tutte è in quelle idee che nascono dall'appetito sensitivo. Per esempio, l' idea della sete in un idropico non gli è forse di fatto occasione di errore, quando

gli dà motivo di credere che il bere gli sarà utile, mentre, tuttavia, gli dev'essere pernicioso?

Ma il signor Arnauld domanda che cosa mi rappresenta quell' idea del freddo, che ho detto essere materialmente falsa: «poichè — dice egli — se essa rappresenta una privazione, è vera; se un essere positivo, non è l' idea del freddo». E questo gli concedo; ma io non la chiamo falsa, se non perchè, essendo essa oscura e confusa, non posso discernere se mi rappresenta qualche cosa che, fuori della mia sensazione, sia positiva o no; ecco perchè ho occasione di giudicare che è qualche cosa di positivo, benchè forse non sia che una semplice privazione.

E pertanto non bisogna domandare «qual' è la causa di quest'essere positivo oggettivo che, secondo la mia opinione, fa sì che quest' idea sia materialmente falsa»: tanto più che io non dico ch'essa sia resa materialmente falsa da qualche essere positivo, ma dalla sola oscurità che, tuttavia, ha per soggetto e fondamento un essere positivo, cioè la sensazione stessa.

E, a dir vero, quest'essere positivo è in me, in quanto sono una cosa vera; ma l'oscurità, la quale, essa sola, mi dà occasione di giudicare che l' idea di questa sensazione rappresenta qualche oggetto fuori di me che si chiama freddo, non ha causa reale, ma viene soltanto dal non essere la mia natura interamente perfetta.

Nè ciò rovescia in alcun modo i miei fondamenti. Ma ciò che avrei maggiormente da temere sarebbe che, non essendomi mai indugiato molto a leggere i libri dei filosofi, non avessi forse seguito con sufficiente esattezza il loro modo di parlare, quando ho detto che quelle idee, che dànno al giudizio materia od occasione di errare, erano *materialmente false*, se non trovassi che questa parola *materialmente* è presa nello stesso significato dal primo autore, che m' è caduto per caso tra le mani per istruirmene: ossia Suarez, nella disputa 9, sezione 2, numero 4 [1].

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 235): *apud Fr. Suarem, Metaphysicae disp. 9, sectione 2, numero 4.* Cfr. Gilson, *Index*, p. 113.]

Ma passiamo alle cose che il signor Arnauld disapprova maggiormente, e che, tuttavia, mi sembrano meritar meno la sua censura: cioè dove ho detto « che ci era lecito di pensare che Dio fa in certo modo riguardo a se stesso la stessa cosa, che la causa efficiente riguardo al suo effetto ».

Per ciò, infatti, ho negato quel che a lui sembra un po' arrischiato e non vero, cioè che Dio sia la causa efficiente di sè stesso, poichè dicendo « ch'egli fa in certo modo la stessa cosa », ho mostrato di non credere che fosse proprio la stessa; e mettendo avanti queste parole: « ci è affatto lecito di pensare », ho dato a conoscere che non spiegavo così quelle cose se non a causa dell' imperfezione dello spirito umano.

Ma quel che importa di più, è che in tutto il resto dei miei scritti ho sempre fatto la stessa distinzione. Poichè fin dal principio, dove ho detto « che non v' è niuna cosa, di cui non si possa ricercare la causa efficiente », ho aggiunto: « o, se non ne ha, domandare perchè non ne ha bisogno »; le quali parole testimoniano abbastanza aver io pensato che esiste qualche cosa che non ha bisogno di causa efficiente.

Ora, qual cosa può esser tale, eccetto Dio? Ed anche un po' dopo ho detto « che vi era in Dio una potenza si grande e sì inesauribile, che egli non ha mai avuto bisogno di niun ausilio per esistere, e non ne ha bisogno neppur per essere conservato, sì che egli è in certo modo la causa di se stesso ».

E là queste parole, « causa di se stesso », non possono in nessun modo essere intese come dette della causa efficiente, ma solo nel senso che la potenza inesauribile di Dio è la causa o la ragione per la quale egli non ha bisogno di causa.

E poichè questa potenza inesauribile, o immensità d'essenza, è « del tutto positiva », per questo ho detto che la ragione o la causa, per la quale Dio non ha bisogno di causa, è *positiva*. Il che non potrebbe dirsi in egual modo di nessuna cosa finita, anche se fosse perfettissima nel suo genere.

Poichè se si dicesse che una tal cosa è *per sè*, questo non potrebbe essere inteso che in un modo *negativo*, poichè

sarebbe impossibile apportare ragione alcuna, tratta dalla natura positiva di questa cosa, per la quale noi dovessimo concepire che essa non avrebbe bisogno di causa efficiente.

E così, in tutti gli altri luoghi, ho in tal modo paragonato la causa formale, o la ragione attinta dall'essenza di Dio, per la quale egli non ha bisogno di causa per esistere, nè per essere conservato, con la causa efficiente, senza la quale le cose finite non possono esistere, che dappertutto è facile conoscere dai miei propri termini ch'essa è affatto diversa dalla causa efficiente.

E non si troverà nessun luogo dove io abbia detto che Dio si conserva per mezzo di un' influenza positiva [*per positum influxum*], così come le cose create sono conservate da lui; ma, invece, ho detto soltanto che l' immensità della sua potenza, o della sua essenza, che è la causa per la quale egli non ha bisogno alcuno di conservatore, è una cosa *positiva.*

E pertanto, posso facilmente ammettere tutto quel che il signor Arnauld adduce per provare che Dio non è la causa efficiente di se stesso, e che non si conserva per mezzo di un' influenza positiva, ovvero con una continua riproduzione di se stesso, che è tutto quel che si può dedurre dalle sue ragioni.

Ma egli non negherà neppure, spero, che quest' immensità di potenza, per la quale Dio non ha bisogno di causa per esistere, è in lui una cosa positiva, e che in tutte le altre cose non si può concepire nulla di simile che sia *positivo,* in forza del quale esse non abbiano bisogno di causa efficiente per esistere; e questo soltanto ho voluto intendere, quando ho detto che nessuna cosa poteva essere concepita come esistente *per sè* se non *negativamente*, tranne Dio solo; e non ho avuto bisogno di fare altre affermazioni per rispondere alla difficoltà che mi era proposta.

Ma poichè il signor Arnauld m'avverte con tanta gravità « che vi saranno pochi teologi che non s'offenderanno di questa proposizione, cioè che Dio è di per sè positivamente e come per una causa », dirò qui la ragione per la

quale questo modo di parlare è, a mio credere, non soltanto utilissimo in questa questione, ma anche necessario, e tale che non v'ha nessuno che possa con ragione trovarlo cattivo.

Io so che i teologi latini, trattando delle cose divine, non si servono del nome di *causa*, quando si tratta della processione delle persone della santissima Trinità, e che là dove i Greci hanno messo indifferentemente αἴτιον e ἀρχήν, essi preferiscono usare il solo nome di *principio* come generalissimo, per paura di dare occasione di giudicare il Figlio minore del Padre.

Ma dove non può esservi una simile occasione di errore, e quando non si tratta delle persone della Trinità, ma soltanto dell'unica essenza di Dio, io non vedo perchè si debba fuggir tanto il termine *causa*, principalmente quando si è venuti al punto che sembra utilissimo servirsene, anzi, in certo modo, necessario.

Ora, questo nome non può essere più utilmente impiegato che per dimostrare l'esistenza di Dio, e la sua maggiore necessità sta nel fatto che senza adoperarlo non si può chiaramente dimostrarla.

Ed io credo manifesto a tutti che la considerazione della causa efficiente è il primo e principale mezzo, per non dire il solo e l'unico, che abbiamo per provare l'esistenza di Dio.

Ora, noi non possiamo servircene, se non diamo licenza al nostro spirito di ricercare le cause efficienti di tutte le cose che sono al mondo, senza eccettuarne Dio stesso; poichè per quale ragione lo eccettueremmo noi da questa ricerca, prima che la sua esistenza sia stata provata?

Si deve, dunque, domandare di ogni cosa, se essa è *per sè* o *per altri*; e certo, con questo mezzo, si può concludere l'esistenza di Dio, benchè non si spieghi in termini formali e precisi come si debbano intendere queste parole: *essere per sè*.

Tutti quelli, infatti, che seguono solamente la guida della luce naturale formano subito in sè, in questa occasione, un certo concetto che partecipa della causa efficiente e della

formale, e che è comune all'una e all'altra: cioè, che quel che è *per opera d'altro*, lo è come per causa efficiente; e che ciò che è *per sè*, lo è come per causa formale, e cioè perchè ha una natura tale da non avere bisogno di causa efficiente. Ecco perchè non ho spiegato ciò nelle mie meditazioni, e l'ho omesso, come cosa di per sè manifesta, e che non aveva bisogno di nessuna spiegazione.

Ma quando coloro, che una lunga abitudine ha confermato nell'opinione di giudicare che nulla può essere la causa efficiente di se medesimo, e che han cura di distinguere questa dalla causa formale, vedono che si domanda se qualcosa è *per sè*, accade facilmente che, non applicando il loro spirito che alla sola causa efficiente propriamente detta, pensino che questa espressione: *per sè*, debba essere intesa, non già come *per una causa*, ma solo negativamente e come *senza causa*; di guisa che pensano esservi qualcosa che esiste, della quale non si deve domandare perchè esiste.

Se questa interpretazione della frase *per sè* fosse ammessa, ci toglierebbe il mezzo di poter dimostrare l'esistenza di Dio dagli effetti, come è stato benissimo provato dall'autore delle prime obbiezioni, e per questo non deve in nessun modo essere accettata.

Ma, per rispondervi a tono, io credo esser necessario mostrare che tra la *causa efficiente* propriamente detta e *nessuna causa*, v'ha qualcosa che tiene quasi il punto di mezzo, cioè l'*essenza positiva di una cosa*, alla quale l'idea o il concetto della causa efficiente si può estendere nello stesso modo in cui siamo soliti estendere in geometria il concetto di linea circolare portato al massimo al concetto di linea retta, o il concetto di poligono rettilineo, con un numero indefinito di lati, al concetto del circolo.

Ed io non credo che avrei mai potuto meglio spiegar ciò di quando ho detto « che il significato della causa efficiente non dev'essere ristretto in questa questione a quelle cause che sono differenti dai loro effetti, o che li precedono nel tempo; sia perchè sarebbe cosa frivola e inutile, poichè non v'è nessuno che non sappia che una stessa cosa non

può essere differente da se stessa, nè precedersi in tempo, sia perchè l'una di queste due condizioni può essere tolta dal suo concetto, la nozione della causa efficiente non cessando dal persistere per intero ».

Poichè è evidente che non è necessario ch'essa preceda nel tempo il suo effetto, poichè non ha il nome e la natura di causa efficiente se non quando produce il suo effetto, come è già stato detto.

Ma dal fatto che l'altra condizione non può egualmente esser tolta, si deve soltanto arguire che non si tratta di una causa efficiente propriamente detta, il che io riconosco; ma non già che non si tratta per nulla di una causa positiva, che per analogia possa essere riportata alla causa efficiente; e questo soltanto è richiesto nella questione proposta. Poichè, per la stessa luce naturale, per la quale concepisco che, se mi fossi dato l'essere, mi sarei dato tutte le perfezioni di cui ho in me qualche idea, concepisco anche che nulla può darsi l'essere nella maniera in cui si suole restringere il significato della causa efficiente propriamente detta, cioè in modo che una stessa cosa in quanto si dà l'essere, sia differente da se stessa in quanto lo riceve; perchè vi è contraddizione tra queste due cose: essere lo stesso e non essere lo stesso, o essere differente.

Ecco perchè, quando si domanda se qualche cosa può dar l'essere a se stessa, non bisogna intendere altro che se si domandasse se la natura o l'essenza di qualche cosa può esser tale da non aver bisogno di causa efficiente per essere o esistere.

E quando si aggiunge: « se qualche cosa è tale, essa si darà tutte le perfezioni di cui ha le idee, se pure è vero che non abbia ancora queste perfezioni », ciò vuol dire che è impossibile ch'essa non abbia attualmente tutte le perfezioni di cui ha le idee; tanto più che la luce naturale ci fa conoscere che la cosa, l'essenza della quale è così immensa da non aver bisogno di causa efficiente per esistere, non ne ha bisogno neppure per aver tutte le perfezioni di cui ha le idee, e che la sua propria essenza le dà

eminentemente tutto quel che possiamo immaginare poter essere dato ad altre cose dalla causa efficiente.

E le parole: « se essa non le ha ancora, se le darà », servono soltanto di spiegazione; tanto più che, in virtù della stessa luce naturale, noi comprendiamo che questa cosa non può avere, nel momento che parlo, la virtù e la volontà di concedersi qualche cosa di nuovo, ma che la sua essenza è tale ch'essa ha avuto da tutta l'eternità tutto quel che possiamo ora pensare che si darebbe, se non l'avesse ancora.

E nondimeno, tutte queste maniere di parlare, che han rapporto ed analogia con la causa efficiente, sono necessariissime per guidare la luce naturale in modo da concepire chiaramente queste cose; precisamente come varie cose sono state dimostrate da Archimede intorno alla sfera e alle altre figure composte di linee curve, con la comparazione di queste stesse figure con quelle composte di linee rette; il che egli avrebbe stentato a far comprendere, se avesse seguito un altro procedimento.

E come queste specie di dimostrazioni non sono punto disapprovate, benchè la sfera sia considerata in esse come una figura che ha più lati, egualmente non credo di poter essere qui biasimato, perchè mi sono servito dell'analogia della causa efficiente per spiegare le cose che appartengono alla causa formale, e cioè all'essenza stessa di Dio.

E non v' è motivo di temer qui nessuna occasione di errore, poichè tutto quel che è proprio della causa efficiente, e che non può essere esteso alla causa formale, porta con sè una manifesta contraddizione, e, pertanto, non potrebbe mai esser creduto da nessuno, cioè: che una cosa sia differente da se stessa, oppure che sia insieme la stessa e diversa.

E bisogna osservare che io ho talmente attribuito a Dio la dignità di causa, che non se ne può arguire che gli abbia anche attribuito l' imperfezione di essere l'effetto: poichè, come i teologi, quando dicono che il Padre è il *principio* del Figlio, non confessano punto per ciò che il Figlio sia *principiato*, così, benchè io abbia detto che Dio poteva in certo

modo esser detto *la causa di se stesso*, non si troverà, tuttavia, che l'abbia chiamato in nessun luogo *l'effetto di se stesso*; e questo perchè si è soliti riportare principalmente l'effetto alla causa efficiente, e giudicarlo meno nobile di essa, benchè spesso esso sia più nobile delle altre cause.

Ma quando io prendo l'essenza intera della cosa per la causa formale, non seguo in ciò che le vestigia di Aristotile; poichè, nel libro 2 dei suoi *Analitici posteriori*, cap. 16, avendo omesso la causa materiale, la prima che nomina è quella ch'egli chiama αἰτίαν τὸ τὶ ἦν εἶναι, o, come traducono generalmente i Latini, *la causa formale*, che egli estende a tutte le essenze di tutte le cose, perchè non tratta in quel luogo delle cause del composto fisico (come qui non ne tratto neppur io), ma generalmente delle cause, donde si può trarre qualche conoscenza.

Ora, per far vedere che era difficile, nella questione proposta, non attribuire a Dio il nome di *causa*, non è necessaria una prova migliore di questa: che, avendo il signor Arnauld cercato di concludere per un'altra via la stessa cosa di me, egli, nondimeno, non ne è venuto a capo, almeno a mio giudizio.

Poichè, dopo avere ampiamente mostrato che Dio non è la causa efficiente di se stesso perchè appartiene alla natura della causa efficiente di essere differente dal suo effetto; avendo anche fatto vedere che non è per sè *positivamente*, intendendo con questa parola *positivamente* una influenza positiva della causa, ed anche che, a dir vero, non conserva se stesso, prendendo la parola *conservazione* per una continua riproduzione della cosa (e in tutto ciò sono d'accordo con lui); dopo tutto questo egli vuol da capo provare che Dio non dev'essere detto la causa efficiente di se stesso: «poichè — dice egli — la causa efficiente di una cosa non è richiesta che in ragione della sua esistenza, e mai in ragione della sua essenza. Ora, è un fatto che all'essenza di un essere infinito l'esistere non appartiene meno di quel che all'essenza di un triangolo appartenga avere i suoi tre angoli uguali a due retti; dunque, non bisogna rispondere per mezzo della

causa efficiente, quando si domanda perchè Dio esiste, come per essa non si risponde, quando si domanda perchè i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti ».

Il qual sillogismo può facilmente essere ritorto contro il suo autore, in questo modo: benchè non si possa domandare la causa efficiente in ragione dell'essenza, si può, nondimeno, domandarla in ragione dell'esistenza; ma in Dio l'essenza non è distinta dall'esistenza, dunque si può domandare la causa efficiente di Dio.

Ma, per conciliare insieme queste due cose, si deve dire che, a chi domanda perchè Dio esiste, non bisogna, a dir vero, rispondere con la causa efficiente propriamente detta, ma solamente con l'essenza stessa della cosa, oppure con la causa formale, la quale, per ciò stesso che in Dio l'esistenza non è distinta dall'essenza, ha uno strettissimo rapporto con la causa efficiente, e, pertanto, può esser chiamata quasi causa efficiente.

Infine, egli aggiunge, « che a chi domanda la causa efficiente di Dio, bisogna rispondere che non ne ha bisogno; e, di nuovo, a chi domanda perchè non ne ha bisogno, bisogna rispondere: perchè è un essere infinito, l'esistenza del quale è la sua essenza; poichè solo le cose nelle quali è possibile distinguere l'esistenza attuale dall'essenza, han bisogno di causa efficiente ».

Donde egli arguisce che quello che io avevo detto prima è affatto rovesciato; cioè: « se io pensassi che nessuna cosa può in qualche modo essere, riguardo a se stessa, quel che la causa efficiente è riguardo al suo effetto, mai nella ricerca delle cause delle cose perverrei ad una causa prima »; il che, nondimeno, non mi sembra in nessun modo rovesciato, e neppure, sia pur di poco, indebolito o scosso; poichè è certo che la forza principale, non solo della mia dimostrazione, ma anche di tutte quelle che si possono portare per provare l'esistenza di Dio dagli effetti, ne dipende per intero. Or quasi tutti i teologi sostengono che non se ne può portare nessuna, se non tratta dagli effetti.

E pertanto, ben lungi dal portare qualche chiarimento

alla prova e dimostrazione dell'esistenza di Dio, non permettendo che gli si attribuisca, riguardo a se stesso, l'analogia della causa efficiente, al contrario egli l'oscura, ed impedisce che i lettori possano comprenderla, particolarmente verso la fine, dove conclude « che se egli credesse che fosse necessario ricercare la causa efficiente, o quasi efficiente, di ogni cosa, egli cercherebbe una causa differente dalla cosa in questione ».

Poichè, in che modo quelli che non conoscono ancora Dio ricercherebbero la causa efficiente delle altre cose, per arrivare con questo mezzo alla conoscenza di Dio, se non pensassero che si può ricercare la causa efficiente di ogni cosa?

E come, infine, s'arresterebbero a Dio come alla causa prima, ed in lui segnerebbero il termine della loro ricerca, se credessero che la causa efficiente di ogni cosa dovesse essere differente dalla cosa?

Certo, mi sembra che il signor Arnauld abbia fatto qui come se (dopo che Archimede, parlando delle cose da lui dimostrate della sfera per analogia alle figure rettilinee inscritte nella sfera stessa, avesse detto: se io credessi che la sfera non può essere presa come una figura rettilinea, o quasi rettilinea, i lati della quale sono infiniti, non attribuirei nessuna forza a questa dimostrazione, perchè essa non è vera se voi considerate la sfera come una figura curvilinea, come è di fatto, ma è vera se la considerate come una figura rettilinea, in cui il numero dei lati è infinito), — come se, dico, il signor Arnauld, non approvando che si chiamasse così la sfera, e, nondimeno, desiderando mantenere la dimostrazione di Archimede, dicesse: se io pensassi che quello che qui si conclude si dovesse intendere di una figura rettilinea, i lati della quale sono infiniti, per nulla affatto io crederei ciò della sfera, perchè ho una conoscenza certa che la sfera non è punto una figura rettilinea.

Con le quali parole è fuori dubbio ch'egli non farebbe la stessa cosa di Archimede, ma, al contrario, porrebbe un ostacolo a se stesso, ed impedirebbe agli altri di ben comprendere la sua dimostrazione.

Ho dedotto qui tutto questo più lungamente di quel che la cosa forse sembrasse meritarlo, allo scopo di mostrare che pongo la massima attenzione a non mettere nei miei scritti la più piccola cosa che i teologi possano censurare con ragione.

Infine ho già fatto vedere assai chiaramente, nelle risposte alle seconde obbiezioni, numeri 3 e 4, di non esser caduto nell'errore che si chiama circolo, quando ho detto che non siamo certi che le cose da noi concepite con chiarezza e distinzione sono tutte vere, se non perchè Dio è o esiste; e che non siamo certi che Dio è o esiste, se non perchè concepiamo ciò con tutta chiarezza e distinzione: facendo distinzione fra le cose che concepiamo in effetti con chiarezza e quelle che ci ricordiamo di aver altra volta concepito affatto chiaramente.

Poichè, in primo luogo, noi siamo sicuri che Dio esiste perchè prestiamo la nostra attenzione alle ragioni che ci provano la sua esistenza; ma, dopo questo, basta che ci ricordiamo di aver concepito una cosa chiaramente per essere sicuri che è vera: il che non basterebbe, se non sapessimo che Dio esiste e che non può essere ingannatore.

Riguardo, poi, alla questione di sapere se nel nostro spirito, in quanto esso è una cosa che pensa, possa esservi qualcosa di cui esso stesso non abbia una conoscenza attuale, mi sembra che sia facilissima a risolversi, perchè noi vediamo benissimo che nello spirito, quando lo si considera da questo punto di vista, non v'è nulla che non sia un pensiero, o che non dipenda interamente dal pensiero: altrimenti ciò non apparterrebbe allo spirito, in quanto è una cosa che pensa; e non può esservi in noi nessun pensiero del quale, nel momento stesso che è in noi, non abbiamo una conoscenza attuale.

Ecco perchè non dubito che lo spirito, appena è infuso nel corpo d'un bambino, cominci a pensare, e sin d'allora sappia di pensare, benchè dopo non si ricordi di quel che ha pensato, perchè le specie dei suoi pensieri non restano impresse nella sua memoria.

Ma bisogna osservare che noi abbiamo bensì una conoscenza attuale degli atti o delle operazioni del nostro spirito, ma non sempre delle sue facoltà, se non in potenza; di modo che, quando ci disponiamo a servirci di qualche facoltà, all'istante, se questa facoltà è nel nostro spirito, ne acquistiamo una conoscenza attuale; ecco perchè possiamo negare con certezza ch'essa vi sia, quando non si possa acquistarne questa conoscenza attuale.

Risposta alle cose che possono turbare i Teologi.

Io mi sono opposto ai primi argomenti del signor Arnauld, ho cercato di parare i secondi, e mi arrendo senz'altro a quelli che seguono, eccettuato l'ultimo, riguardo al quale spero non mi sarà difficile fare in modo che egli stesso s'acconci al mio parere.

Io confesso, dunque, ingenuamente con lui che le cose che sono contenute nella prima meditazione, ed anche nelle seguenti, non sono adatte ad ogni sorta di spiriti, e che non s'adattano alla capacità di tutti quanti; ma non da oggi soltanto ho fatto questa dichiarazione: l'ho già fatta, e la farò ancora, quante volte l'occasione se ne presenterà.

Che anzi è stata questa la sola ragione che m'ha impedito di trattare di queste cose nel *Discorso del metodo*, che era in lingua volgare, riservandomi, invece, di farlo in queste meditazioni, che non debbono esser lette, come più volte ne ho avvertito, se non dagli spiriti più forti.

E non si può dire che avrei fatto meglio ad astenermi dallo scrivere cose, la lettura delle quali non dev'essere adatta, nè utile a tutti; poichè le credo così necessarie da esser convinto che, senza di esse, non si può mai stabilir nulla di fermo e di certo nella filosofia.

E benchè il ferro e il fuoco non siano maneggiati mai senza pericolo da fanciulli o da imprudenti, nondimeno, poichè sono utili per la vita, non v'ha nessuno che giudichi che ci si debba astenere per ciò dal loro uso.

Ora, del fatto che nella quarta meditazione io non abbia parlato se non dell'errore « che si commette nel discernimento del vero e del falso, e non di quello che accade nel conseguimento del bene e del male »; e che abbia sempre eccettuato « le cose che riguardano la fede e le azioni della nostra vita », quando ho detto che « non dobbiamo credere se non alle cose che conosciamo evidentemente »: di tutto ciò tutto il contenuto delle mie meditazioni fa fede; ed inoltre l'ho espressamente dichiarato nelle risposte alle seconde obbiezioni, numero quinto, come anche nel riassunto delle mie meditazioni; il che dico per far vedere quanto sia deferente verso il giudizio del signor Arnauld, e quanta stima faccia dei suoi consigli.

Resta il sacramento dell'Eucaristia, col quale il signor Arnauld giudica che le mie opinioni non possano conciliarsi, « perchè — dice — noi riteniamo articolo di fede che, la sostanza del pane essendo tolta dal pane Eucaristico, i soli accidenti vi restino ». Ora, egli crede che io non ammetta *accidenti reali*, ma solo modi, che non possono essere intesi « senza qualche sostanza », nella quale risiedano, « e, pertanto, non possono esistere senza di questa » [1].

Alla quale obbiezione potrei con tutta facilità esentarmi dal rispondere, dicendo che finora non ho mai negato gli accidenti reali: poichè, sebbene non me ne sia servito nella *Diottrica* e nelle *Meteore* per spiegare le cose di cui trattavo allora, ho detto tuttavia chiaramente nelle *Meteore*, a pagina 164 [2], che non volevo negarli.

Ed in queste meditazioni ho, a dir vero, supposto che non li conoscevo ancora, ma non che perciò non ne esistessero; poichè la maniera di scrivere analitica che vi ho seguito

---

[1] [Cfr. SUAREZ, *Met. disp.*, 16, 1, 3-4.]

[2] « Poi, sappiate anche che, per non guastarmi con i Filosofi, non voglio per nulla negare quello ch'essi immaginano nei corpi in più di quanto ho detto io, come le loro *forme sostanziali*, le loro *qualità reali*, e simili cose, ma che mi sembra che i miei ragionamenti dovranno essere tanto più approvati, quanto minore sarà il numero delle cose donde li farò dipendere. » Cfr. *Le Meteore*, Discorso I *(Della natura dei corpi terrestri)*, in fine.

permette di fare qualche volta delle ipotesi, quando non si sono ancora abbastanza accuratamente esaminate le cose, come è apparso manifesto nella prima meditazione, dove avevo supposto molte cose, che dopo ho confutato nelle meditazioni seguenti.

Nè certamente è stato qui mio proposito di definir qualcosa riguardo alla natura degli accidenti, ma ho proposto soltanto ciò che di essi mi è parso a prima vista; ed infine, dall'avere io detto che i modi non possono essere intesi senza qualche sostanza alla quale ineriscano, non si deve arguire che io abbia negato che essi possano esserne separati dall'onnipotenza di Dio, perchè ritengo come cosa certissima, e credo fermamente, che Dio può fare un' infinità di cose che non siamo capaci d' intendere.

Ma per procedere qui con maggior franchezza, non dissimulerò che sono convinto che i nostri sensi sono toccati solo da quella superficie che è il termine delle dimensioni del corpo sentito o percepito dai sensi. Poichè nella superficie soltanto si produce il contatto, il quale è sì necessario per la sensazione, che io credo che senza di esso nessuno dei nostri sensi potrebbe esser mosso; e non sono il solo di quest'opinione: Aristotile stesso e molti altri filosofi prima di me l' hanno avuta. Di guisa che, per esempio, il pane e il vino non son punto percepiti dai sensi, se non in quanto la loro superficie è toccata dall'organo del senso, o immediatamente, o mediatamente per mezzo dell'aria o degli altri corpi, come io credo, o, come dicono parecchi filosofi, per mezzo delle specie intenzionali [1].

E bisogna notare che non la sola figura esteriore dei corpi, che è sensibile alle dita e alla mano, dev'esser presa per questa superficie, ma che bisogna anche considerare tutti quei piccoli intervalli che sono, per esempio, tra le

---

[1] [« *Speciem intentionalem ... appellari signum aliquod formale rei sensibus obiectae, sive qualitatem quandam quae ab obiecto immissa et in sensu recepta vim habeat ipsum obiectum repraesentandi, licet ipsa sensu minime sit perceptibilis. Appellatur autem intentionalis, quia per ipsam sensus tendit in obiectum* » (Gilson, *Index*, p. 98).]

particelle della farina, di cui il pane è composto, come anche tra le particelle dell'acquavite, dell'acqua dolce, dell'aceto, della feccia o del tartaro, con la mescolanza delle quali è composto il vino, e così tra le particelle degli altri corpi, e pensare che tutte le piccole superfici che terminano questi intervalli fanno parte della superficie di ogni corpo.

Poichè, certo, queste particelle di tutti i corpi avendo diverse figure e grandezze, e differenti movimenti, non possono mai essere sì ben disposte, nè così giustamente congiunte insieme, che non restino attorno ad esse parecchi intervalli, che non sono, tuttavia, vuoti, ma che son riempiti d'aria o di qualche altra materia, come se ne vedono nel pane, dove sono larghissimi, e possono essere riempiti non solo d'aria, ma anche d'acqua, di vino, o di qualche altro liquido; e poichè il pane resta sempre lo stesso, benchè l'aria, o qualunque altra materia contenuta nei suoi pori sia cambiata, è ammesso che queste cose non appartengono alla sostanza del pane, e quindi che la superficie di questo non è già quella che con un piccolo circuito l'avviluppa per intero, ma quella che tocca immediatamente ognuna delle sue particelle.

Bisogna anche notare che questa superficie non soltanto è smossa per intero quando tutta la massa del pane è portata da un luogo in un altro, ma è anche mossa in parte quando alcune delle sue particelle sono agitate dall'aria o dagli altri corpi che entrano nei suoi pori; sì che, se vi son dei corpi di tal natura che alcune delle loro parti, o tutte quelle che li compongono, si muovano continuamente (il che credo sia vero di parecchie parti del pane e di tutte quelle del vino), bisognerà anche concepire che la loro superficie è in continuo movimento.

Infine, bisogna notare che per superficie del pane o del vino o di qualsiasi altro corpo, non s' intende qui una parte della sostanza, e neppure della quantità di questo stesso corpo, e nemmeno alcune parti degli altri corpi che lo circondano, ma soltanto « quel termine, che si concepisce intermedio fra ciascuna delle particelle di questo corpo ed i

corpi che le circondano, e che non ha niun'altra entità che quella modale ».

Così, poichè il contatto si fa in questo solo termine, e nulla è sentito, se non per contatto, è cosa manifesta che, dal semplice fatto che le sostanze del pane e del vino si dice siano cambiate nella sostanza di qualche altra cosa in modo tale che questa nuova sostanza sia contenuta precisamente entro gli stessi termini, entro i quali erano contenute le altre, o esista nello stesso luogo, ove per lo innanzi esistevano il pane e il vino (o piuttosto, poichè i loro termini sono continuamente agitati, nei quali esisterebbero se fossero presenti), segue necessariamente che questa nuova sostanza deve muovere tutti i nostri sensi nello stesso modo in cui li muoverebbero il pane e il vino, se non ci fosse stata transubstanziazione.

Ora, la Chiesa c' insegna, nel Concilio di Trento, sessione 13, can. 2 e 4 [1], « che si verifica una conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo di Nostro Signore Gesù Cristo, restando solamente la specie del pane ». Dove io non vedo che cosa si possa intendere per *specie del pane*, se non quella superficie che sta fra ciascuna delle sue particelle ed i corpi che le circondano.

Poichè, come già è stato detto, il contatto si produce in questa sola superficie; ed Aristotile stesso confessa che non soltanto quel senso, che, per un privilegio speciale, si chiama *tatto*, ma anche tutti gli altri non sentono che per mezzo del contatto. È nel libro 3 *dell'Anima*, cap. 13, ove son queste parole: καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ἁφῇ αἰσθάνεται [2].

Or non v'è nessuno che pensi che per *specie* s' intenda altro che quel che è precisamente richiesto per toccare i sensi. E non v'è neppure nessuno che creda alla conversione del pane nel Corpo di Cristo, il quale non pensi che

---

[1] [*Canones et decreta Sacr. Conc. Trid.*, Ven. 1568, p. 59 *v*: *si quis negaverit... mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini... anathema sit.*]

[2] [ARIST., *An.*, III, 435 *a* 18.]

questo Corpo di Cristo è precisamente contenuto sotto la stessa superficie, sotto la quale sarebbe contenuto il pane, se fosse presente; benchè, nondimeno, esso non sia là come in un luogo vero e proprio, ma sacramentalmente ed in tal maniera di esistere, che, sebbene solo a mala pena possiamo esprimerla con parole, nondimeno, dopo che il nostro spirito è illuminato dalle luci della fede, noi possiamo concepire come possibile a un Dio, ed a cui siamo obbligati a credere fermissimamente. Tutte queste cose mi sembra che siano così comodamente spiegate dai miei princìpi, che non soltanto non temo d'aver detto nulla qui che possa offendere i nostri teologi, ma, al contrario, spero che mi saranno grati, perchè le opinioni che io propongo nella fisica son tali, che si accordano con la teologia molto meglio di quelle che vi son proposte d'ordinario. Poichè, a dir vero, la Chiesa non ha mai insegnato (almeno, che io sappia) che le specie del pane e del vino, che restano nel Sacramento dell' Eucaristia, siano degli accidenti reali, che sussistono miracolosamente da soli, dopo che è stata tolta la sostanza alla quale inerivano [1].

Ma poichè forse i primi teologi che hanno preso a spiegare questa questione con la filosofia naturale, erano così fortemente persuasi che quegli accidenti che toccano i nostri sensi fossero qualcosa di reale, differente dalla sostanza, da non pensare neppure che se ne potesse mai dubitare, essi hanno supposto, senza nessuna valida ragione, e senza avervi ben pensato, che le specie del pane erano accidenti reali di questa natura; dopo di che hanno posto tutto il loro studio a spiegare come questi accidenti possano sussistere senza soggetto. Ed in questo han trovato tante difficoltà, che questo semplice fatto doveva far giudicare loro ch'essi s'erano sviati dal retto cammino, come fanno i viaggiatori quando qualche sentiero li ha condotti a luoghi pieni di spine ed inaccessibili.

---

[1] [Nella prima ed. lat. seguivano solo queste parole: « *omitto caetera, quae hic requiri possent, donec fusius in summa Philosophiae, quae prae manibus habeo, ea omnia demonstrem, ex quibus solutiones deducantur, quae singulis obiectionibus hac in materia fieri solitis satisfaciant* ». Così finivano le risposte alle quarte obbiezioni.]

Poichè, in primo luogo, sembra che si contraddicano (almeno quelli che credono che gli oggetti non muovano i nostri sensi che per mezzo del contatto), quando suppongono che, per muovere i sensi, negli oggetti ci voglia ancora qualche cosa oltre le superfici diversamente disposte: mentre è cosa di per se stessa evidente che la superficie sola basta per il contatto; e se ve n'ha di quelli che non vogliono concedere che noi non sentiamo nulla senza il contatto, essi non possono, sul modo con cui i sensi sono mossi dai loro oggetti, dir nulla che abbia qualche apparenza di verità.

Oltre a ciò, lo spirito umano non può concepire che gli accidenti del pane siano reali, e che, nondimeno, esistano senza la sua sostanza, senza concepirli nella stessa maniera che se fossero delle sostanze: di guisa che sembra che vi sia contraddizione nel fatto che tutta la sostanza del pane sia cangiata, come crede la Chiesa, e, tuttavia, resti qualche cosa di reale che era prima nel pane; perchè non si può concepire che resti di reale altro che quel che sussiste, ed anche se ciò sia chiamato un accidente, lo si concepisce, nondimeno, come una sostanza. Ed è in effetti la stessa cosa che se si dicesse che, in verità, tutta la sostanza del pane è cangiata, ma che, tuttavia, resta quella parte della sua sostanza che si chiama accidente reale: chè se non v'è contraddizione in queste parole, di certo nel concetto ne appare molta.

E sembra che principalmente per questo motivo alcuni si siano allontanati in questo dalla credenza della Chiesa Romana. Ma chi potrà negare che, quando ciò è permesso, e nessuna ragione, nè teologica, nè filosofica, ci obbliga ad abbracciare un'opinione piuttosto che un'altra, non si debbano scegliere principalmente le opinioni che non possono dare occasione e pretesto a nessuno di allontanarsi dalle verità della fede? Ora, che l'opinione che ammette accidenti reali non s'acconci alle ragioni della teologia, io credo che si veda qui assai chiaramente; e che essa sia del tutto contraria a quelle della filosofia, spero di dimostrarlo con evidenza fra poco, in un trattato dei princìpi

che voglio pubblicare [1], e di spiegarvi come il colore, il sapore, la pesantezza, e tutte le altre qualità che toccano i nostri sensi, dipendano solamente in ciò dalla superficie esteriore dei corpi.

Del resto non si può supporre che gli accidenti siano reali, senza che al miracolo della transubstanziazione, che può esser dedotto solo dalle parole della consacrazione, non se ne aggiunga senza necessità uno nuovo ed incomprensibile, per il quale questi accidenti reali esistano senza la sostanza del pane, in modo tale da non esser fatti, tuttavia, essi stessi delle sostanze: il che non ripugna solamente alla ragione umana, ma anche all'assioma dei teologi, i quali dicono che le parole della consacrazione non operano altro che quel che significano, non volendo essi attribuire a miracolo cose che possono essere spiegate con ragion naturale. Tutte queste difficoltà sono interamente eliminate dalla spiegazione che io dò a queste cose. Poichè, secondo la spiegazione che dò, ben lungi dall'esservi bisogno di qualche miracolo per conservare gli accidenti dopo che la sostanza del pane è tolta, al contrario, essi non possono essere tolti senza un nuovo miracolo (cioè tale, che, per esso, le dimensioni vengano cangiate). E le storie c' insegnano che ciò è qualche volta accaduto; quando, invece del pane consacrato, tra le mani del prete è apparsa della carne o un fanciullino; ma non si è creduto mai che questo sia successo per la cessazione del miracolo, ma si è sempre attribuito questo effetto ad un miracolo nuovo.

Di più, non v'è nulla d' incomprensibile o di difficile nel fatto che Dio, creatore di tutte le cose, possa cambiare una sostanza in un'altra, e che quest'ultima sostanza resti precisamente sotto la stessa superficie, sotto la quale era contenuta la prima. Nè si può dir nulla di più conforme alla ragione, nè che sia più comunemente ammesso dai filosofi, che non soltanto ogni sensazione, ma generalmente

---

[1] *Principia Philosophiae*, pubblicati da Luigi Elzevier in Amsterdam nel 1644.

ogni azione di un corpo su un altro, si fa per contatto, e che questo contatto può essere nella sola superficie: donde segue evidentemente che la stessa superficie deve sempre agire o patire nello stesso modo, qualunque cangiamento accada nella sostanza ch'essa ricopre.

Ecco perchè, se qui m' è permesso di dire la verità senza invidia, oso sperare che verrà tempo in cui l'opinione che ammette gli accidenti reali sarà respinta dai teologi come poco sicura nella fede, ripugnante alla ragione, e affatto incomprensibile, e la mia sarà ammessa al suo posto come certa e indubitabile. Questo ho creduto di non dover qui dissimulare, per prevenire, per quanto posso, le calunnie di quelli che, volendo apparire più dotti degli altri [1], e non potendo soffrire che si proponga qualche opinione diversa dalle loro, che sia stimata vera ed importante, sogliono dire che essa ripugna alle verità della fede, e cercano d'abolire con l'autorità ciò che non possono confutare con il ragionamento. Ma io m'appello dalla loro sentenza a quella dei buoni ed ortodossi teologi, al giudizio ed alla censura dei quali mi sottoporrò sempre assai volentieri [2].

---

[1] Nel testo latino, invece: «di nulla più si stizziscono che se si asserisca nelle scienze alcunchè di nuovo, che non possano fingere di aver già prima conosciuto. E spesso tanto più aspramente inveiscono contro di quello, quanto più vero ed importante lo stimano; e ciò che non son buoni a confutare con ragionamenti, affermano senza niuna ragione che è contrario alle Sacre Scritture ed alle verità della fede. E per questa parte son certo degli empî, poichè vogliono servirsi della autorità della Chiesa per sovvertire la verità».

[2] Trovare, in base ai principî della sua filosofia, una spiegazione soddisfacente del mistero dell' Eucaristia fu sempre una delle più vive preoccupazioni di Descartes. Poichè il suo sistema non avrebbe mai potuto sostituire nelle scuole la Scolastica, se non avesse fornito di quel mistero una spiegazione, ortodossa, insieme, e più chiara ed evidente di quella comune. Si aggiunga che un filosofo cattolico non poteva restar muto su di una questione, che divideva profondamente i cattolici dai protestanti, e che il suo silenzio in materia sarebbe stato malamente interpretato da una società, che aveva il gusto delle più ardue discussioni teologiche e filosofiche. Infine, il Santo Sacramento era il nome di una compagnia segreta assai diffusa in Francia ed in Parigi, la cui potenza, benchè occulta, non mancava, all'occasione, di farsi sentire fortemente: una specie di Massoneria cattolica. Perciò Descartes, messo

sull'avviso da Arnauld, meditò lungamente la sua risposta, prima d'inviarla all'autore delle quarte obbiezioni. Ma, dopo di averla redatta, fu — almeno in apparenza — assai contento dell'opera sua. Infatti, scrivendo a Mersenne da Endegeest il 31 marzo 1641, dice: « Voi vedrete che io vi accordo talmente con la mia Filosofia ciò che è determinato dai Concili riguardo al S. Sacramento, che pretendo che è impossibile di bene spiegarlo con la Filosofia volgare; sì che credo che la si sarebbe rigettata come ripugnante alla fede, se la mia fosse stata conosciuta la prima. E vi giuro seriamente che io lo credo, così come lo scrivo ». Tuttavia Mersenne non si sentì perfettamente certo dell'ortodossia di quella spiegazione, e giudicò prudente di non pubblicarla, per essere più sicuro dell'approvazione della Sorbona. E scrivendogli da Endegeest il 22 luglio 1641, Descartes ne approvava la condotta: « Io approvo molto che voi abbiate tolto quel che avevo messo alla fine della mia Risposta al signor Arnauld, principalmente se questo può aiutare ad ottenere un'approvazione; e anche se non l'otteniamo, son sicuro che non me ne affliggerò molto ». Ma la sospirata approvazione non venne, e allora Descartes propose a Mersenne, con lettera da Endegeest del 17 novembre 1641, di ristabilire il passo soppresso nella seconda edizione latina delle *Meditazioni*, che si veniva preparando: « Io ho solo a domandarvi se voi non giudicate a proposito che io vi faccia aggiungere quel che avevate tolto dalla fine della mia risposta al signor Arnauld riguardo all' Eucaristia ». E, difatti, il brano in questione riapparve per esteso nella seconda edizione delle *Meditazioni*. Tutto sommato, la spiegazione di Descartes è abbastanza plausibile e soddisfacente, e si accorda benissimo con le decisioni del Concilio di Trento, che egli ebbe presenti. Mersenne gli obbiettò più tardi quelle del Concilio di Costanza, ma Descartes, con lettera da Endegeest del marzo 1642, gli rispose: « Io vi ringrazio di quel che voi mi mandate del Concilio di Costanza sulla condanna di Wiclef, ma non veggo punto che ciò faccia null'affatto contro di me. Poichè egli avrebbe dovuto essere condannato nella stessa maniera, se tutti quelli del Concilio avessero seguito la mia opinione; e negando che la Sostanza del Pane e del Vino resta per essere il soggetto degli Accidenti, essi non han punto, per questo, determinato che questi Accidenti fossero reali, che è tutto quel che ho scritto di non aver punto letto nei Concili ». Egli ritornò sulla questione in una serie di lettere al gesuita Dionigi Mesland, nato in Orléans nel 1615, entrato nella Compagnia nel 1630, zelante fautore della filosofia cartesiana, che aveva messo le *Meditazioni* in forma di tesi atte all' insegnamento. Tutto questo carteggio si può leggere per esteso nel IV volume della corrispondenza di Descartes edita da Adam e Tannery (lettere 347, 367, 367 bis, 379, 417, 418). Descartes ritorna sulla spiegazione dell' Eucaristia da lui già fornita ad Arnauld. Egli distingue tre superficie: quella del corpo, quella dell'aria che lo circonda, e la superficie media fra le due, che dipende soltanto dalle dimensioni geometriche occupate, e che può restare la stessa, sia che il corpo e l'aria cangino, sia che no. Da questa terza dimensione soltanto dipende per noi l'apparenza sensibile (gli accidenti reali) del corpo e il sentimento che ne abbiamo: sì che, se la sostanza del corpo muta, ma quella dimensione resta identica, l'apparenza sensibile si conserverà immutata. Nelle sue lettere al padre Mesland Descartes insiste sull' identità puramente numerica, dando come esempio quella

della Loira, che resta la stessa fra le sue rive e nel suo letto, benchè tutta l'acqua sia fluita e la terra che la circonda sia, forse, cambiata anch'essa (lettera 367). Ma egli va ancora più oltre, e spiega in che modo il pane e il vino diventano il corpo di Gesù Cristo. Invero, il pane e il vino, che mangiamo e beviamo ogni giorno per nutrimento, divengono il nostro proprio corpo, perchè si mescolano al sangue ed alle membra, e il tutto poi — sangue, membra, ed alimenti — è unito all'anima, e da essa informato. Quest'« informazione » s'estende alle parti come al tutto, e alle diverse parti indipendentemente dal tutto. Così le particelle del pane e del vino, pur restando sempre tali, benchè diffuse nel sangue e nelle membra, sono, una per una, informate dall'anima, e divengono parti del corpo. Che esse siano unite, non più insieme alle membra e al sangue, ma sole, ad un'anima, non umana, ma divina, ed informate da questa, e diventeranno corpo divino di un'anima divina, sangue e carne di Gesù Cristo. Il miracolo consiste in questo: che il corpo divino è formato dal solo pane e dal solo vino, senza nè membra, nè sangue. Ma l'unione di Cristo al pane e al vino, è, di per sè presa, semplicemente un caso particolare del principio generale dell'unione tra l'anima e il corpo, principio che, esso stesso, è una nozione ultima e irreducibile, e, tuttavia, chiara e distinta. Solo dopo qualche titubanza, e non senza grandi raccomandazioni di segreto, Descartes confidò questa teorica al padre Mesland, tornandoci su più e più volte. Non si sa con precisione che cosa ne pensasse in fondo il gesuita. Fatto si è che il buon religioso, che s'era mostrato troppo zelante settatore della filosofia cartesiana, fu mandato missionario in America, senza speranza di tornar più mai in Europa. « Ho letto con molta emozione l'addio per sempre », gli scriveva Descartes da Egmond, in una lettera del 1645 o 46 (lettera 417), ed infatti quegli non mise mai più piede in Europa, ma morì nella Nuova Granata, a Santa-Fè, il 1672 o 74. Morto Descartes, Clerselier non osò stampare le minute delle lettere al padre Mesland, ma ne prese copia, e le fece circolare segretamente, sì che quell' ipotesi teologica ebbe una certa voga e diffusione, senza che però mai l'ostilità dei teologi, e specie dei gesuiti, a suo riguardo venisse a cessare.

QUINTE OBBIEZIONI

FATTE DAL SIGNOR GASSENDY

IL SIGNOR GASSENDY AL SIGNOR DES-CARTES[1]

Signore,

il Reverendo Padre Mersenne mi ha molto obbligato col farmi partecipe di quelle sublimi meditazioni, che voi avete scritto intorno alla filosofia prima; poichè, certamente, la

---

[1] Il filosofo Pietro Gassendi (1592-1655), restauratore della filosofia di Epicuro nel Rinascimento. Il suo vero nome è Gassend, come ci dice il suo biografo padre Bougerel nella *Vie de Pierre Gassendi* (Paris, 1737, p. 2 *n*), malgrado fin dal tempo della sua vita fosse prevalso l'uso di chiamarlo Gassendi o Gassendy. Sulla sua filosofia nominalistica, sensualistica, materialistica, bizzarramente ed ingenuamente impastata con una rigida ortodossia cattolica, si possono vedere le storie della filosofia dell' Höffding e del Windelband, per nominare solo le più recenti, e, del resto, essa è facilmente ricostruibile da un'attenta lettura delle quinte obbiezioni. Meglio vale, pertanto, trattenerci alquanto sulle relazioni personali fra Descartes e Gassendi e sulla storia delle obbiezioni che questi fece contro le *Meditazioni* di quello.

Il 20 marzo 1629, a Frascati, presso Roma, fu osservato dal gesuita padre Scheiner il fenomeno dei pareli o falsi soli, che, reso noto, sollevò gran rumore fra i dotti ed i filosofi di tutta Europa. Il cardinale Barberini ne inviò subito in Francia una descrizione a Peiresc, il quale, trattene copie, le distribuì fra i suoi amici filosofi e naturalisti. Gassend, che viaggiava allora in Olanda con il suo amico Luillier, ne ricevette una copia. Egli aveva conosciuto in Amsterdam due amici di Descartes (col quale, però, benchè questi fosse anch'egli in Olanda in quel tempo, non s'era incontrato, perchè Descartes s'era segregato dal mondo e rinchiuso nel romitaggio di Franecker ad elaborare i principî della sua metafisica), Waessenaer ed Enrico Reneri, e stretto amichevoli relazioni con essi. A questi egli promise, a sua volta, una

grandezza del soggetto, la forza dei pensieri e la purezza della dizione mi sono straordinariamente piaciute. Così, a dir vero, con piacere vedo che con tanto ingegno e co-

---

copia della descrizione del fenomeno e del discorso inviato da Roma e la sua spiegazione propria, e mantenne la promessa, inviando però prima la descrizione del fatto. Ricevutala, Reneri ne mandò copia a Descartes, chiedendogli la sua spiegazione, per paragonarla a quella che ne darebbe Gassend. Questi inviò la sua dall'Aia il 14 luglio 1629 (*Gassendi Opera*, Lyon, Anisson, 1658, III, 651); Descartes mise molto più tempo a dare la sua (BAILLET, *Vie de Mr. Descartes*, I, 188). La spiegazione di Gassend fu pubblicata in opuscolo col titolo: *Phaenomenon rarum Romae observatum 20 Martij et eius causarum explicatio* (Amstelodami, Guerardi, 1629), ristampato l'anno seguente con aggiunte e correzioni e con titolo mutato. Fu in occasione delle discussioni suscitate dal fenomeno dei pareli che si stabilirono tra Descartes e Gassend, benchè indirettamente, quelle relazioni, che sembra siano prima mancate fra loro.

In una lettera a Mersenne (da Amsterdam, 18 dicembre 1629) Descartes discute la spiegazione data da Gassend del fenomeno dei pareli, accettandone qualche punto, ma criticandola in qualche altro; in un'altra (da Amsterdam, gennaio 1630), ringrazia Mersenne dell'offerta, che questi gli aveva fatto, delle osservazioni di Gassend sulle macchie solari, e lo prega di non darsene pena, visto che Gassend non le ha stampate ancora: solo, vorrebbe sapere se costui ha fatto certe osservazioni astronomiche assai delicate e difficili, poichè, se v'è uno che possa egregiamente farle, questi è Gassend. Assai probabilmente, però, Mersenne dovette inviare lo stesso a Descartes queste osservazioni di Gassend sulle macchie solari, poichè una lettera a Mersenne del 4 marzo 1630 cominciava assai probabilmente con un ringraziamento per l'invio di esse, e, poichè quasi certamente Mersenne nella sua lettera aveva segnalato a Descartes un'osservazione, fatta da Gassend alla fine del suo *Examen philosophiae Roberti Fluddi*, sulla neve a forma di stella a sei raggi, caduta a Sédan il 29 gennaio 1629, Descartes ringrazia e si dice lieto se potesse apprendere qualche altra osservazione di Gassend sulla neve, che gli sarebbe utile per la compilazione delle sue *Meteore*. Un'altra lettera a Mersenne (da Amsterdam, 6 maggio 1630) contiene un ringraziamento al buon Padre per l'invio di un'osservazione di Gassend sulla corona solare.

Il nome di Gassend ricorre nell'epistolario di Descartes anche a proposito delle beghe che questi ebbe con l'artigiano Ferrier. Costui aveva invitato Descartes per parte del conte di Marcheville, che andava ambasciatore di Francia a Costantinopoli, a fare anche lui quel viaggio, e Descartes scrive a Mersenne (da Amsterdam, 4 novembre 1630) che non credeva punto che il conte — ch'egli non aveva l'onore di conoscere — gli avesse veramente fatto quell'invito, ma, se fosse ciò vero, il che Mersenne potrebbe sapere da Gassend, che doveva fare quel viaggio insieme col conte, egli lo pregava d'incaricare Gassend di declinare in suo nome l'invito, che avrebbe accettato alcuni anni prima con

raggio lavorate felicemente al progresso delle scienze, e cominciate a scoprirci cose ignote a tutti i secoli scorsi. Una cosa soltanto mi ha addolorato: ed è che egli ha desi-

---

gioia, mentre ora non gli era possibile accoglierlo, e di assicurare Gassend che egli « lo stima ed onora al più alto grado ». E, sempre a proposito di queste beghe con Ferrier, Gassend è nominato in una lettera a Mersenne del 2 dicembre 1630, da Amsterdam.

Le acque cominciarono a intorbidarsi dopo la pubblicazione dei *Saggi* cartesiani del 1637. Dopo un silenzio di ben otto anni, il nome di Gassend ricorre nell'epistolario cartesiano in una lettera a Mersenne del dicembre 1638, in cui Descartes avendo detto che pensava inviare al cardinale Barberini, divulgatore della descrizione del fenomeno dei pareli, una copia del libro del 1637, in cui, alla fine dei saggi sulle *Meteore*, si trova una spiegazione di quel fenomeno, si ricorda, per associazione d' idee, di Gassend, che, primo, ne diè alle stampe una, e prega Mersenne di dargli notizie di lui, e di fargli sapere che ne pensa della spiegazione svolta nelle *Meteore*. Mersenne dovette certo rispondergli che Gassend era rimasto seccato di non vedersi citato nelle *Meteore* a proposito dei pareli, perchè in una lettera a Mersenne da Endegeest, del 21 aprile 1641, Descartes dice acremente che nella lettera latina di Gassend a Reneri non v' è una sola parola di ragionamento, e ché, se egli non ne citò il nome nella spiegazione dei pareli, fu perchè la sua spiegazione non gli fu utile in nulla, e, quanto alla descrizione del fenomeno, è vero che egli, Descartes, l'ebbe da Reneri, cui fu trasmessa da Gassend, ma questi, a sua volta, l'aveva avuta da altri, e di suo non ci aveva messo nulla. « Ed io avrei creduto fargli più torto, se avessi avvertito i lettori che egli ha scritto su questo Fenomeno, di quanto gliene ho fatto tacendone ».

E giungiamo così al tempo della redazione delle quinte obbiezioni e risposte. Nel gennaio del 1641 Gassend partì da Aix-en-Provence per Parigi, ove il 9 febbraio 1641 visitò Mersenne. Fin dal tempo di questa prima visita Mersenne dovè certo parlargli delle *Meditazioni*, che circolavano manoscritte per Parigi, e pregarlo di volerle sottoporre al suo esame. Certo si è che Gassend non se ne potè occupare subito, poichè dovè partire da Parigi per Mantes il 23 febbraio per partecipare ai lavori dell'Assemblea del clero, che colà si apriva il 25, e ripartì da Mantes per Parigi solo il 2 marzo 1641. Ma essendo allora tutto occupato nella stampa della sua *Vita di Peiresc*, non potè attendere allo studio delle *Meditazioni* prima dell'aprile o maggio seguente. Infatti, in una lettera a Luigi di Valois conte di Alais, da Parigi, del 3 maggio 1641, Gassend si dice occupato nell'esame della metafisica di Renato Descartes, che ebbe manoscritta da Mersenne, e di cui fa al suo corrispondente un breve e lucido riassunto, e della quale accetta bensì le conclusioni (esistenza di Dio e distinzione dell'anima dal corpo), ma non i ragionamenti e il metodo con cui queste sono dimostrate (*Gassendi Opera*, VI, 106-7). La redazione delle obbiezioni ebbe termine intorno al 15 maggio 1641. Infatti l'edizione Lionese delle opere di Gassend del 1658 dà come lettera di Gassend a Descartes il principio

derato da me che, se dopo la lettura delle vostre meditazioni mi restassero dei dubbi o scrupoli in mente, io ve ne scrivessi. Poichè ho giudicato che non renderei manifesto niente

---

delle obbiezioni alle *Meditazioni*, sino al principio della critica alla prima meditazione, aggiungendovi la data: da Parigi, 15 maggio 1641 (*Gassendi Opera*, VI, 107). E in una lettera al conte d'Alais, da Parigi, del 17 maggio 1641, Gassend scrive di essere molto sollecitato da Mersenne a terminare le sue obbiezioni, perchè questi l'indomani (18) vuole trasmetterle a Descartes in Olanda (*Gassendi Opera*, VI, 107). Le obbiezioni gassendiane furono, dunque, inviate in Olanda non il 16 (Baillet, II, 135), ma il 18 o 19 maggio 1641.

Condotte come sono dal punto di vista di un ingenuo nominalismo, materialismo e sensualismo, lontanissimo — se altro mai — dallo spirito della filosofia di Descartes, le obbiezioni di Gassend fecero su costui una ben disastrosa impressione. Con lettera a Mersenne del 16 giugno 1641 da Endegeest, Descartes gl'inviava parte delle quinte obbiezioni per la stampa, e con lettera, pure da Endegeest, del 23 giugno gliene mandava il resto con la sua risposta: « V'invio il resto delle obbiezioni del signor Gassendi con la mia risposta. Al qual proposito, vi prego di fare stampare, se è possibile, dette obbiezioni, prima che l'autore vegga la risposta che vi ho fatta, poichè, tra noi, io trovo che esse contengono sì poca ragione, che temo ch'egli non voglia permetterne la pubblicazione, quando avrà visto la mia risposta; ed io, lo desidero assolutamente, poichè, oltre che sarei seccato di aver perduto il tempo che ci ho messo a farla, non dubito punto che quelli che han creduto che io non vi potrei rispondere non pensassero, che sarei io a non aver voluto che esse fossero stampate, essendo nell'impossibilità di soddisfarvi. Io sarei assai contento anche che il suo nome vi sia in testa, come egli ve lo ha messo. È vero che, per quest'ultimo, se egli non vuole permetterlo, ha diritto d'impedirlo, perchè gli altri non hanno punto messo i loro nomi, ma non può impedire che esse siano pubblicate. E vi prego anche di dare al libraio per la stampa la stessa copia da me vista, affinchè nulla siavi di cambiato ». E nella stessa lettera, più oltre, si dice troppo stanco d'aver trascritto tutta la risposta a Gassend, dà alcune norme tipografiche per la stampa delle quinte obbiezioni e risposte, e finisce: « Voi vedrete che ho fatto tutto quanto ho potuto per trattare il signor Gassendi onorevolmente e dolcemente, ma egli m'ha dato tante occasioni di sprezzarlo e di far vedere che non ha senso comune e non sa in nessun modo ragionare, che avrei troppo sacrificato del mio diritto se ne avessi detto meno di quanto ho fatto, e vi assicuro che ne avrei potuto dire assai di più ».

Mersenne aveva dapprima celato a Gassend che le *Meditazioni* di Descartes erano in corso di stampa, ed ora, in conformità delle istruzioni di costui, diede al tipografo le quinte obbiezioni con le relative risposte, senza far prima leggere queste a Gassend, e solo nel luglio del 1641 si risolse ad annunziare a costui che le *Meditazioni*, e con esse le quinte obbiezioni e risposte, erano per essere pubblicate. Stupito di questo modo di procedere, Gassend chiese a Mersenne di fargli leg-

altro che la deficienza del mio ingegno se non m' inchinassi alle vostre ragioni, o, piuttosto, la mia temerità, se osassi proporre la menoma cosa in contrario. Tuttavia, non ho

---

gere la risposta di Descartes, e accortosi che l'altro nicchiava, gli domandò se, per caso, essa fosse redatta in tono aspro e sdegnoso, e avendogli il buon Mersenne risposto ingenuamente di sì, l'eccellente uomo gli replicò che, se Descartes avesse avuto la ragione dalla sua, egli sarebbe stato il primo a riconoscerlo, e se si fosse lasciato andare a un moto d' ira, glielo avrebbe perdonato volentieri. Allora Mersenne gli fece leggere la risposta di Descartes. Restituendogliela, Gassend aggiunse ch'egli approvava pienamente che fossero pubblicate insieme obbiezioni e risposte, perchè i lettori ne potessero fare equo giudizio. Tutta questa storia si ricava da una lettera di Gassend al conte d'Alais (da Parigi, 19 luglio 1641), col quale il buon Gassend si diffonde in melanconiche considerazioni sull'attaccamento tenace che ognuno ha per le proprie opinioni e che lo rende affatto insofferente di contraddizione, cosa indegna specie per chi faccia professione di sapienza. Poichè non soltanto noi dovremmo sopportare che le nostre opinioni fossero confutate da altri con buoni ragionamenti, ma dovremmo, all'occorrenza, esser pronti a confutarle noi stessi (*Gassendi Opera*, VI, 111-2). Quanto a Descartes, probabilmente Mersenne dovette fargli osservare che aveva passato un po' il segno nella sua risposta a Gassend, poichè in una lettera da Endegeest del 22 luglio 1641 (?) sdegnosamente scrive: « Quanto al signor Gassend, mi sembra ch'ei sarebbe assai ingiusto, se s'offendesse della risposta che gli ho fatta, poichè ho avuto cura di non rendergli che la pariglia, sì ai suoi complimenti che ai suoi attacchi, nonostante che abbia sempre udito dire che il primo colpo ne val due, sì che, anche se gli avessi reso il doppio, lo avrei sempre pagato giustamente. Ma forse egli è scosso dalle mie risposte, perchè vi riconosce qualche verità, ed io non lo sono stato punto dalle sue obbiezioni per una ragione tutta contraria, e se la cosa è così, la colpa non è mia ». Quindi prosegue spiegando alcune locuzioni latine da lui usate nelle risposte alle quinte obbiezioni, poi aggiunge: « E quanto a quelli che volessero fondare delle obbiezioni su simili inezie, essi non farebbero che testimoniare con ciò di non aver nulla a dire di solido, e così farebbero più torto a sè che a me ».

Ciò malgrado, Descartes non perdè di vista Gassend, sia pure solo per continuare a dirne male. Scrivendo a Mersenne da Endegeest il 23 febbraio 1643, gli dice: « Io ho avuto qui per alcuni giorni le Epistole del signor Gassendi [*Petri Gassendi de motu impresso a motore translato epistolae duae* ecc., Parisiis, 1642? ovvero lo scritto *Novem stellae circa Iovem visae*?], ma non ne ho quasi letto che l' indice, che egli ha messo all' inizio, dal quale ho appreso che egli non trattava di materia alcuna che avessi bisogno di leggere. Mi sembra che voi m'avete altra volta detto che egli ha la buona lente di Galileo, io vorrei sapere se essa è così eccellente come Galileo ha voluto far credere, e come appaiono adesso i Satelliti di Saturno per suo mezzo ». E in una lettera a Colvius, da Endegeest, del 23 aprile 1643, accenna ad

potuto rifiutar ciò alle sollecitazioni del mio amico, avendo pensato che voi prenderete in buona parte un disegno, che è suo piuttosto che mio, e sapendo, del resto, che voi siete

---

alcune osservazioni astronomiche fatte da Gassend con la lente di Galileo, per mezzo delle quali quegli aveva sfatato la pretesa scoperta di cinque nuovi pianeti attorno a Giove, fatta da un cappuccino, Antonio de Rheita (1597-1660), e che, viceversa, erano stelle fisse.

Nel frattempo Gassend lavorava alla redazione della sua replica alla risposta di Descartes, e qui entra in campo un terzo personaggio, comune amico di Gassend e di Descartes: Samuele Sorbière. Costui visitò Descartes a Endegeest al principio del 1642, e, parlandogli, ne notò l'ambizione e il tono sprezzante; col quale discorreva dei suoi avversari. Interrogato sul conto di Gassend, Descartes ne parlò con disdegno, e ciò urtò Sorbière, secondo lui perchè apprezzava al più alto grado la bontà e la candidezza di Gassend, ma, in realtà, perchè, essendo, per suo conto, non meno superbo e sprezzante di Descartes, soffriva di vedere nell'altro ritorcersi contro di lui quelle qualità stesse, che costituivano il suo essere. E poichè Descartes godeva allora in Olanda di fama immensa, Sorbière pensò di atterrarla con le armi di Gassend, e l'8 giugno 1642 da Amsterdam scrisse a costui, esortandolo a pubblicare presto la sua replica alla risposta di Descartes (*Gassendi Opera*, VI, 447). E il 9 giugno 1643 Gassend da Parigi gl'inviava il manoscritto delle Istanze (VI, 161-2). Ricevutolo, Sorbière accorreva presso gli Elzeviri per disporne la pubblicazione, e che questa fosse fatta con la maggiore eleganza (VI, 456). Il libro (di cui però furono editori, non gli Elzeviri, ma i Blaev di Amsterdam) constava delle obbiezioni di Gassend, della replica di Descartes, della nuova replica o Istanze di Gassend, con in appendice le *Meditazioni* cartesiane, il tutto col titolo di *Disquisitio Metaphysica*, e con innanzi una prefazioncella del libraio (scritta da Sorbière), in cui si avvertiva che Sorbière, pur pregiando infinitamente Descartes, poneva però Gassend un grado al di sopra di lui. Tanto l'edizione quanto la prefazioncella furono di gusto di Gassend (*Opera*, VI, 462). L'opera uscì nei primi del 1644, e, per quel che sembra, suscitò non poco rumore, e danneggiò non poco la fama di Descartes.

Abbiamo numerose testimonianze dell'impressione che Descartes riportò della *Disquisitio Metaphysica* di Gassend. Il 18 aprile 1644 Sorbière scrisse a Gassend dall'Aia, invitandolo a criticare la teorica cartesiana che in natura non c'è vuoto e che l'essenza della materia è l'estensione (*Gassendi Opera*, VI, 469). Nella sua risposta (da Parigi, 30 aprile 1644) Gassend combatte la teorica cartesiana in base alla distinzione dello spazio dal corpo: ogni corpo è spaziale, ma non ogni spazio è corporeo e pieno (*ibid.*, VI, 186-7). Ricevuta la lettera di Gassend e forte delle argomentazioni di costui, Sorbière corse da Descartes, che era venuto all'Aia, e credette di metterlo nel sacco a proposito dei suoi principi di fisica, ma, per confessione dello stesso Sorbière, Descartes seppe parare i colpi con somma abilità. Allora Sorbière portò il discorso su Gassend e sulla *Disquisitio*, e Descartes mostrò di spregiare sommamente l'uno e l'altra (VI, 469-70). Nè voleva degnarsi di rispondere alle nuove istanze di Gassend, ma, per tutta risposta,

così cortese che crederete facilmente non aver io avuto altro pensiero che quello di proporvi con tutta semplicità i miei dubbi e le mie difficoltà. E, certo, sarà veramente molto,

---

si proponeva, ristampando le *Meditazioni*, di espungerne le quinte obbiezioni, mettendo nel titolo: *reiectis objectionibus inutilibus* (Rivet a Mersenne, dall'Aia, 28 marzo 1644). Ed anche quando Regius si recò da lui per esortarlo a rispondere alla *Disquisitio*, Descartes mostrò di non volerne punto sapere (lettera di Bornius a Gassend, da Utrecht, del 16-26 giugno 1645, VI, 489).

Pure, qualche impressione la *Disquisitio* di Gassend innegabilmente fece, e la diffusione dei *Principia philosophiae*, pubblicati da Descartes nel 1644, pare ne fosse diminuita. Scrivendo a Gassend da Utrecht il 20 settembre 1644, Enrico Bornius gli diceva che, se la fisica testè pubblicata di Descartes non fosse stata migliore della sua metafisica, la fama di questo avrebbe patito un gran colpo. E tutti in Olanda si aspettavano e chiedevano che Gassend esaminasse e criticasse la fisica cartesiana (VI, 480). Lo stesso consiglio gli dava Rivet, scrivendogli dall'Aia il 30 dicembre 1644 (VI, 485). Ad entrambi Gassend rispondeva (da Parigi, a Bornius il 1° ottobre 1644, a Rivet il 28 gennaio 1645) che, poichè Descartes lo lasciava in pace con la penna, se non con la lingua, gli sembrava scortesia — senza provocazione, ed a proposito di un libro, ov'egli, almeno esplicitamente, non era nominato — rinnovare il litigio, dando a credere che agisse per puro livore ed amor di brighe. Del resto, a parlare in confidenza, la fisica di Descartes non meritava tanta fatica e premorirebbe al suo autore. È opera noiosissima e insopportabile, ed è strano come un geometra di tanto valore potesse avere scritto tante inezie e spacciarle per dimostrazioni. Del resto, nella sua fisica, in qualche punto, Descartes accede alle obbiezioni di Gassend, e così si contraddice (VI, 202, 217-8).

Probabilmente Descartes venne a conoscenza del giudizio sfavorevole che Gassend dava dei suoi *Principî di filosofia*, anche perchè c'era Sorbière che aveva cura di seminar zizzania tra quei due (Baillet, II, 171), e si decise finalmente ad uscire dal suo silenzio. E poichè Gassend s'era dispiaciuto che si fossero stampate le sue obbiezioni, come se ciò fosse accaduto contro sua voglia, mentre Mersenne gliene comunicava le bozze a misura che si stampavano, e ciò per consiglio di Descartes, questi dapprima non voleva che le quinte obbiezioni fossero comprese nella traduzione francese, che Clerselier veniva preparando. Ma Clerselier tradusse lo stesso le quinte obbiezioni e risposte, e chiese a Descartes il permesso d'inserirle nella traduzione, incaricandosi lui d'ottenere il consenso di Gassend. Questi lo concesse, e le quinte obbiezioni e risposte presero posto alla fine del volume, dopo le seste, accompagnate da un'Avvertenza dell'Autore e da un'altra del Traduttore. Nel frattempo, Descartes si risolveva a rispondere alle Istanze di Gassend sopra un sunto, che alcuni amici gli fecero della *Disquisitio*. La risposta, in forma di lettera a Clerselier, fu redatta in francese in Egmond durante l'inverno del 1645-46, e fu inviata a Clerselier il 12 gennaio 1646, perchè la inserisse nella traduzione. Col suo traduttore Descartes si scusava del tono aspro della risposta, allegandone come

se avrete la pazienza di leggerle da un capo all'altro. Poichè, quanto a pensare che esse debbano commuovervi ed inspirarvi la più piccola diffidenza verso i vostri ragionamenti, od obbligarvi a perdere, nel rispondere loro, un tempo che dovete impiegar meglio, io ne sono lontanissimo, e non ve lo consiglierei. Anzi, non oserei neppur proporvele senza arrossire, essendo certo che non ve n'è neppur una che non vi sia passata più volte per la mente, e che voi non abbiate o espressamente spregiata, o giudicata doversi dissimulare. Io le propongo, dunque, ma senz'altro disegno che quello di una semplice proposizione, che io fo, non contro le cose che voi trattate, e che vi siete accinto a dimostrare, ma solo contro il metodo e gli argomenti di cui fate uso per dimostrarle. Poichè, a dir vero, io professo di credere che vi è un Dio e che le anime nostre sono immortali; e trovo difficoltà solo nel comprendere la forza e il vigore del ragio-

---

causa le insolenze lanciategli contro da Gassend nelle sue Istanze, e gli raccomandava di tacere dappertutto il nome di costui. Ma Clerselier ottenne di poter nominare il buon filosofo epicureo, e addolcire nella traduzione francese i termini troppo rudi della prima risposta di Descartes. E di questo lo ringraziò Descartes con lettera da Egmond, del 23 febbraio 1646 (BAILLET, II, 279-80). Il 9 luglio 1646 Bornius avvertiva Gassend che Descartes preparava una risposta in francese alla *Disquisitio* (*Gassendi Opera*, VI, 499), e il 9 agosto Gassend gli rispondeva di non saperne nulla (VI, 253). E probabilmente non prese visione della replica di Descartes che nei primi del 1647, quando uscì la traduzione di Clerselier.

Poi, malgrado che Sorbière non cessasse dal seminare zizzania fra Gassend e Descartes — del che acremente lo rimproverò Mersenne in una bellissima lettera del 5 novembre 1646, da Parigi —, Descartes non si occupò più oltre del suo avversario. Scrivendo al padre Noël da Egmond il 14 dicembre 1646, Descartes gli diceva che il libro d'Istanze di Gassend non gli era spiaciuto tanto, quanto gli era piaciuto il giudizio del padre Mesland, il quale lo lesse in poco tempo, nulla trovandovi cui non potesse facilmente rispondere. Questo era anche il giudizio della principessa Elisabetta Palatina, che, scrivendo a Descartes da Berlino il 5 dicembre del 1647, si stupiva della poca ragionevolezza delle obbiezioni fatte alla sua metafisica da persone, che pure avevano studiato filosofia per anni ed anni. « Il signor Gasendus, che è nella più gran reputazione pel suo sapere, ha fatto, dopo l'Inglese [Hobbes], obbiezioni meno ragionevoli di tutti gli altri ».

Ma Gassend era d'animo troppo gentile, e troppi erano gli amici

namento che voi impiegate per la prova di queste verità metafisiche e delle altre questioni da voi inserite nella vostra opera.

CONTRO LA PRIMA MEDITAZIONE

Delle cose che possono essere revocate in dubbio.

Per quel che riguarda la prima meditazione, non v'è d'uopo che mi ci fermi molto; poichè approvo il disegno che avete formato, di disfarvi di ogni sorta di pregiudizi. Una cosa soltanto non comprendo bene, e cioè perchè non abbiate preferito, con tutta semplicità e in poche parole, ritenere come incerte tutte le cose che avevate conosciuto fino allora, per mettere poi da parte quelle che riconoscereste essere

---

comuni suoi e di Descartes, perchè il dissenso tra i due non dovesse un bel giorno aver fine. Fu durante il soggiorno di Descartes a Parigi nel 1647 che si operò la riconciliazione dei due avversari, per opera dell'abate Cesare d'Estrées. La riconciliazione fu festeggiata con un solenne pranzo presso il giovine abate, al quale intervennero Roberval, Mersenne ed altri cospicui personaggi. Disgraziatamente, la notte precedente Gassend cadde malato, e non potè intervenire alla festa. Questa si tenne lo stesso in sua assenza, e sull'imbrunire tutta la compagnia, con d'Estrées alla testa, si recò in casa di Gassend, dove si operò la riconciliazione (*Gassendi Opera*, I, p. 19 della prefazione di Sorbière, che è una biografia di Gassend. Cfr. BAILLET, II, 341-2). Prima della partenza di Descartes per l'Olanda i due antichi rivali si videro ancora più volte, e mutuamente si perdonarono le reciproche colpe, e si giurarono eterna amicizia. E forse al 1647 (o, se no, al 1648) è da ascrivere il banchetto, in cui a Parigi Guglielmo Cavendish, marchese di Newcastle, riunì alla sua tavola Descartes, Hobbes e Gassendi. Fatto è che ogni palese inimicizia cessò fra Gassend e Descartes, e quando il maligno Sorbière tornò alla carica perchè quello attaccasse la fisica di questo, Mersenne gli rispose il 5 novembre 1647 che ciò era impossibile, poichè i due illustri filosofi si erano giurata eterna amicizia, ed erano ben decisi, omai, a mantenere il giuramento. [Ma sul Gassendi cfr. H. BERR, *An jure inter scepticos numeratus fuerit*, Paris, 1898; L. ANDRIEUX, *Pierre Gassendi, prévôt de l'Eglise de Digne*, Paris, 1927; B. ROCHOT, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*, Paris, 1944; C. ROSSO, *Gassendi* «Le doux prêtre», Torino, 1950; e, inoltre, R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1943.]

vere, anzichè, ritenendole tutte false, non tanto spogliarvi di un antico pregiudizio, quanto rivestirvene d'un altro affatto nuovo. Ed osservate come sia stato necessario, per ottenere ciò, creare un Dio ingannatore o un non so qual maligno genio, che impiegasse tutta la sua industria a sorprendervi, benchè sembri che sarebbe stato sufficiente allegare per ragione della vostra diffidenza la poca luce dello spirito umano e la sola debolezza della natura.

Oltre a ciò, voi fingete di dormire per aver occasione di revocar tutto in dubbio e di poter prendere per illusioni tutto quel che succede quaggiù. Ma avete voi, per questo, sufficiente potere su voi stesso da credere che non siate sveglio, e che tutte le cose che sono e che succedono davanti ai vostri occhi, siano false ed ingannatrici? Checchè ne diciate, non vi sarà nessuno che sia convinto che voi siate pienamente persuaso che non v'è nulla di vero in tutto quel che avete mai conosciuto, e che i sensi o il sonno o Dio o un cattivo genio vi abbiano continuamente ingannato.

Non sarebbe stato più degno del candore d'un filosofo e dello zelo per la verità di dire le cose semplicemente, in buona fede, e come sono, anzichè — come vi si potrebbe obbiettare — ricorrere a quell'artificio, fabbricare quelle illusioni, ricercare quegli arzigogoli e quelle novità? Tuttavia, poichè avete trovato opportuno far così, io non discuterò più oltre.

CONTRO LA SECONDA MEDITAZIONE

Della natura dello spirito umano; e che questo è più facile a conoscersi del corpo.

I. Riguardo alla seconda, vedo che voi non siete ancora libero dal vostro incantamento ed illusione, e tuttavia che, attraverso quei fantasmi, vi accorgete che, almeno, è vero che voi, che siete così fascinato ed incantato, siete qualche cosa; ecco perchè concludete che questa proposizione: « io sono, io esisto », quante volte la proferite o la concepite nel

vostro spirito, è necessariamente vera. Ma io non vedo perchè abbiate avuto bisogno d'un sì grande apparato, quando eravate già certo, per altre vie, della vostra esistenza, e potevate arguire la stessa cosa da qualunque altra delle vostre azioni, essendo manifesto per la luce naturale che tutto quel che agisce è, o esiste.

Voi aggiungete a ciò « che, nondimeno, non sapete ancora abbastanza ciò che siete ». Io so che lo dite sul serio, e ve l'accordo assai volentieri; poichè in ciò consiste tutto il nodo della difficoltà; ed in effetti era questo, tutto quel che bisognava che voi ricercaste, senza tanti rigiri e senza usare di tutta quell' ipotesi.

Dopo di ciò, voi vi proponete d'esaminare « ciò che avete pensato di essere fin qui, affinchè, dopo averne tolto tutto quel che può soffrire il menomo dubbio, non resti nulla che non sia certo ed incrollabile ». E, di certo, voi potete farlo con l'approvazione di ciascuno. Avendo tentato questo bel disegno, ed avendo in seguito trovato che avete sempre creduto d'essere un uomo, voi vi fate questa domanda: « che cosa è, dunque, un uomo? », dove, dopo aver respinto di deliberato proposito la definizione ordinaria, vi fermate alle cose che vi s'offrivano un tempo di primo acchito: per esempio, « che avete un viso, delle mani, e tutte quelle altre membra che chiamavate col nome di corpo; come anche che vi nutrite, che camminate, che sentite e pensate, le quali cose voi riferivate all'anima ». Io vi accordo tutto ciò, purchè ci guardiamo dalla distinzione che mettete fra lo spirito e il corpo. Voi dite « che non vi arrestavate allora a pensare quel che fosse l'anima; oppure, se vi ci fermavate, immaginavate che fosse qualcosa di sottilissimo, simile al vento, al fuoco o all'aria, infuso e diffuso nelle parti più grossolane del vostro corpo ». Questo, di certo, è degno di nota; « ma, per il corpo, voi non dubitavate in nessun modo che non fosse una cosa, la natura della quale consistesse nel poter essere figurata, compresa in qualche luogo, nel riempire uno spazio ed escluderne ogni altro corpo, nel poter essere percepita dal tatto, dalla vista, dall'udito, dall'odorato e

dal gusto, ed esser mossa in più modi ». Voi potete ancor oggi attribuire al corpo le stesse cose, purchè non le attribuiate tutte a ciascun corpo: perchè il vento è un corpo, e, nondimeno, non è percepito dalla vista; e non ne escludiate le altre cose che riferivate all'anima: perchè il vento, il fuoco, e molti altri corpi si muovono da se stessi, e han la virtù di muovere gli altri.

Quanto a quel che dite in seguito, « che non accordavate allora al corpo la virtù di muoversi da se stesso », non vedo come potreste adesso difenderlo; come se ogni corpo dovesse essere di sua natura immobile, e niun movimento potesse procedere che da un principio incorporeo, e nè l'acqua potesse scorrere, nè l'animale camminare, senza il soccorso d'un motore intelligente o spirituale.

II. In appresso, voi esaminate « se, supposta la vostra illusione, potete asserire che vi sia in voi qualcosa delle cose che credevate appartenere alla natura del corpo; e, dopo lungo esame, dite di non trovar nulla di simile in voi ». È qui che cominciate a non considerarvi più come un uomo libero, ma come quella parte più intima e più nascosta di voi stesso, quale pensavate per lo innanzi che fosse l'anima. Ditemi, di grazia, o *Anima*, o chiunque voi siate, avete fin qui corretto quel pensiero pel quale v'immaginavate di essere qualcosa di simile al vento, o a qualche altro corpo di questa natura, infuso e diffuso in tutte le parti del vostro corpo? Certo, voi non l'avete fatto. Perchè, dunque, non potreste essere un vento, o, piuttosto, uno spirito sottilissimo e delicatissimo, eccitato dal calore del cuore o da qualsiasi altra causa, e formato dalla parte più pura del vostro sangue, che, diffuso in tutte le vostre membra, dia loro vita, e veda con l'occhio, oda con l'orecchio, pensi col cervello, e così eserciti tutte le funzioni, che vi sono comunemente attribuite? Se è così, perchè non dovreste avere la stessa figura del vostro corpo, proprio come l'aria ha la stessa figura del vaso nel quale è contenuta? Perchè non potrò credere che voi siate circondato dallo stesso contenente che avvolge il vostro corpo, o dalla pelle stessa che lo copre?

Perchè non mi sarà permesso di pensare che riempite uno spazio, o, almeno, quelle parti dello spazio, che nè il vostro corpo grossolano, nè le sue parti più sottili riempiono? Poichè, a dir vero, il corpo ha dei piccoli pori nei quali voi siete diffusa; di sorta che, là dove sono le vostre parti, le sue non ci sono; nella stessa guisa che, in un miscuglio di acqua e vino, le parti dell'una non sono nello stesso luogo che le parti dell'altro, benchè la vista non possa discernerlo. Perchè non escludereste un altro corpo dal luogo che occupate, visto che in tutti i piccoli spazi che occupate, le parti del vostro corpo massiccio e grossolano non possono stare insieme con voi? Perchè non penserò che voi vi movete in varie guise? Poichè, siccome le vostre membra ricevono molti e diversi movimenti per vostro mezzo, come potreste voi muoverle senza muovervi voi stessa? Certamente, nè voi potete muovere le altre senz'esser mossa voi stessa, poichè ciò non accade senza sforzo; nè è possibile che voi non siate per null'affatto mossa dal movimento del corpo. Se, dunque, tutte queste cose son vere, come potete dire che non v'è nulla in voi di tutto quel che appartiene al corpo?

III. Poi, continuando il vostro esame, trovate anche, dite voi, « che, tra le cose che sono attribuite all'anima, queste, e cioè nutrirsi e camminare, non sono in voi ». Ma, innanzi tutto, una cosa può essere corpo, e non ricevere nutrimento. In appresso, se voi siete un corpo quale noi abbiamo descritto per lo innanzi gli spiriti animali, perchè — dato che le vostre membra grossolane sono nutrite d'una sostanza grossolana — non potreste, voi che siete sottile, essere nutrita con una sostanza più sottile? Di più, quando questo corpo, di cui esse sono parti, cresce, non crescete forse anche voi? E quando esso è indebolito, non siete indebolita forse anche voi stessa? Per quel che riguarda il camminare, poichè le vostre membra non si muovono e non si portano in nessun luogo, se voi non le fate muovere, e non ve le portate voi stessa, in che modo può accader questo senza alcun movimento da parte vostra? Voi risponderete: « ma, se è vero che io non ho punto corpo, è vero anche

che non posso camminare ». Se, dicendo ciò, il vostro scopo è di prendervi beffe di noi, o se siete vittima voi stessa di un inganno, non bisogna affliggersene molto; chè se lo dite sul serio, è d'uopo non solo che proviate di non avere un corpo che sia da voi informato, ma anche che non siete della natura di quelle cose che camminano e si nutrono.

Voi aggiungete ancora a questo « che, addirittura, non avete alcun sentimento e non sentite le cose ». Ma, di sicuro, siete pur voi che vedete i colori, che udite i suoni, ecc. « Questo — dite voi — non succede punto senza corpo ». Lo credo bene; ma, in primo luogo, voi ne avete uno, e siete nell'occhio, che, a dir vero, non vede senza di voi; e, di più, potete essere un corpo sottilissimo, voi che operate per mezzo degli organi dei sensi. « Mi è sembrato — dite voi — di sentire molte cose dormendo, che dopo ho riconosciuto di non aver sentito ». Ma, benchè v' inganniate quando vi sembra che, senza servirvi dell'occhio, sentiate quel che non si può sentire senza di lui, voi non avete, tuttavia, sempre sperimentato la stessa falsità; e poi voi ve ne siete servito un tempo, ed è per suo mezzo che avete sentito e ricevuto le immagini, di cui potete adesso servirvi senza di lui.

« Infine, voi notate di pensare ». Certamente, questo non si può negare; ma vi resta sempre a provare che la facoltà di pensare è talmente al di sopra della natura corporea, che nè quegli spiriti che si chiamano animali, nè alcun altro corpo, per delicato, sottile, puro ed agile ch'esso possa essere, potrebbe essere così ben preparato, o ricevere tali disposizioni, da poter essere reso capace del pensiero. Bisogna anche provare, in pari tempo, che le anime delle bestie non son corporee, poichè esse pensano, o, se volete, oltre le funzioni dei sensi esteriori, conoscono qualche cosa interiormente, non solo quando vegliano, ma anche quando dormono. Infine, bisogna provare che questo corpo grossolano e pensante non contribuisce in nulla al vostro pensiero (benchè, nondimeno, voi non siate mai esistita senza di lui, e non abbiate mai pensato nulla standone separata); e, pertanto, che pensate indipendentemente da lui, in guisa tale da non po-

ter essere impedita dai vapori, o da quei fumi neri e spessi, che producono, nondimeno, talvolta tanto turbamento al cervello.

IV. Dopo di che, voi concludete così: « Io non sono, dunque, precisamente se non una cosa che pensa, cioè uno spirito, un'anima, un intelletto, una ragione ». Io riconosco qui di essermi ingannato, perchè credevo di parlare ad un'anima umana, ossia a quel principio interno, in forza del quale l'uomo vive, sente, si muove ed intende, e, nondimeno, non parlavo che ad un puro spirito: poichè vedo che non solo vi siete spogliato del corpo, ma anche d'una parte dell'anima. Seguite forse in ciò l'esempio di quegli antichi, i quali, credendo che l'anima fosse diffusa per tutto il corpo, credevano, nondimeno, che la sua parte principale, che i Greci chiamano τὸ ἡγεμονικόν, avesse la sua sede in una certa parte del corpo, come nel cuore o nel cervello? (non che credessero che l'anima stessa non si trovava in questa parte, ma credevano che lo spirito fosse come aggiunto ed unito in quel luogo all'anima, e con essa informasse quella parte). E, a dir vero, avrei dovuto ricordarmene, dopo quanto ne avete detto nel vostro *Trattato del Metodo*; poichè voi fate vedere là dentro che vostra opinione è che tutte quelle funzioni, che si attribuiscono ordinariamente all'anima vegetativa e sensitiva, non dipendono dall'anima ragionevole; e che possono essere compiute prima che questa sia introdotta nel corpo, come sono compiute tutti i giorni nelle bestie, che voi sostenete essere affatto prive di ragione. Ma non so come io l'avessi dimenticato; o, forse, ero rimasto incerto se voi non voleste che si chiamasse col nome d'anima quel principio interno, in forza del quale noi cresciamo come le bestie, e sentiamo, o se credeste che questo nome non convenisse propriamente che al nostro spirito, benchè, nondimeno, di quel principio si dica propriamente che esso anima, mentre lo spirito non serve che a pensare, come assicurate voi stesso. Checchè ne sia, concedo che voi siate d'ora in avanti chiamato uno spirito, e che non siate precisamente altro che una cosa che pensa.

Voi aggiungete « che solo il pensiero non può essere separato da voi ». Non vi si può negar questo, specialmente se non siete che uno spirito, e se non volete punto ammettere altra distinzione tra la sostanza dell'anima e la vostra, se non quella che nella scuola si chiama distinzione di ragione. Tuttavia io esito, e non so bene se, quando dite « che il pensiero è inseparabile da voi », voi intendiate che, per tutto il tempo della vostra esistenza, non cessate mai di pensare. Certamente questo è molto conforme con quel pensiero di alcuni filosofi antichi, che, per provare che l'anima dell'uomo è immortale, dicevano ch'essa è in un continuo movimento, cioè, secondo la mia interpretazione, che pensava sempre. Ma sarà difficile persuadere quelli che non potranno comprendere come possiate pensare nel mezzo d'un sonno letargico, o come abbiate pensato nel ventre di vostra madre. Al che aggiungo che io non so se voi crediate di essere stato infuso nel vostro corpo, o in qualcuna delle sue parti, fin da quando esso fu concepito nel ventre di vostra madre, o al momento della uscita. Ma non voglio tormentarvi ulteriormente su questo, e nemmeno domandarvi se ricordate quel che pensavate quando stavate ancora nel suo ventre, o subito dopo i primi giorni o i primi mesi o anni dalla vostra nascita; nè, se mi rispondete d'aver dimenticato tutte queste cose, domandarvi ancora perchè le avete dimenticate. Io voglio solamente avvertirvi di considerare quanto oscuro e leggero ha dovuto essere in quel tempo il vostro pensiero, per non dire che non potevate quasi per niente averne.

Voi dite in seguito « che non siete quell'accolta di membra, che si chiama il corpo umano ». Questo dev'esservi accordato, poichè qui non siete considerato che come una cosa che pensa, e come quella parte del composto umano che è distinta da quella esteriore e grossolana. « Io non sono neppure — dite voi — un'aria delicata infusa dentro queste membra, nè un vento, o un fuoco, o un vapore, o una esalazione, e nulla di tutto quel che posso fingermi ed immaginare; poichè ho supposto che tutto ciò non esistesse, e, nondimeno, senza cambiare questa supposizione, son certo

di essere qualcosa. » Ma fermatevi qui, se vi piace, o Spirito, e fate, infine, che tutte queste ipotesi, o, piuttosto, tutte queste finzioni, cessino e spariscano per sempre. « Io non sono — dite voi — un'aria o qualche altra cosa di simile. » Ma se l'anima tutta intera è qualche cosa di simile, perchè voi, che si può dire ne siate la più nobile parte, non sarete creduto essere come il fiore più sottile o la porzione più pura e più viva dell'anima?

« Forse — dite voi — queste cose che io suppongo non esistere son qualche cosa di reale, che non è differente da quel me che io conosco. Non ne so nulla, nondimeno, e non disputo ora di questo. » Ma se non ne sapete nulla, se non disputate ora di questo, perchè dite di non esser nulla di tutto ciò? « Io so — dite voi — che esisto: ora, questa conoscenza, così precisamente presa, non può dipendere, nè procedere dalle cose che non conosco ancora. » Lo concedo, ma, almeno, ricordatevi che non avete ancora provato di non essere un'aria, un vapore, o qualche cosa di questa natura.

V. Voi descrivete in seguito che cosa sia ciò che chiamate immaginazione. Poichè dite « che immaginare non è null'altro che contemplare la figura o l'immagine d'una cosa corporea ». Ma ciò per inferire che voi conoscete la vostra natura per mezzo di una sorta di pensiero ben differente dall'immaginazione. Tuttavia, poichè siete padrone di dare dell'immaginazione quella definizione che meglio vi pare e piace, vi prego di dirmi — se è vero che voi siete corporeo (come potrebbe essere, perchè non avete ancora provato il contrario) — perchè non potreste contemplarvi sotto una figura o immagine corporea; e vi chiedo, quando vi contemplate, che cosa sperimentate presentarsi al vostro pensiero, se non una sostanza pura, chiara, sottile, che, come un vento piacevole, diffondendosi per tutto il corpo, o, almeno, per il cervello o alcuna delle sue parti, lo anima, e fa in quel luogo tutte le funzioni che voi credete di esercitare? « Io riconosco — dite voi — che nulla di ciò che posso concepire per mezzo dell'immaginazione appartiene alla conoscenza che ho di me stesso ». Ma voi non dite come cono-

scete ciò; e, avendo detto poco prima che non sapevate ancora se tutte queste cose appartenessero alla vostra essenza, donde potete, vi prego, inferire adesso questa conseguenza?

VI. Voi proseguite « che bisogna con ogni cura distrarre lo spirito da queste cose, affinchè possa conoscere con tutta distinzione la sua natura ». Quest'avviso è eccellente; ma, dopo esservene con tanta cura allontanato, diteci, vi prego, quale distinta conoscenza avete della vostra natura; poichè, dicendo solamente che siete una cosa che pensa, voi dite un'operazione che tutti conoscevamo per lo innanzi, ma non ci fate conoscere qual' è la sostanza che agisce, di qual natura essa è, come è unita al corpo, come e con quanta varietà di modi si muove a fare tante cose diverse, nè molte altre cose simili che abbiamo fin qui ignorato. Voi dite « che si concepisce con l' intelletto ciò che non può essere concepito dall' immaginazione », la quale voi volete che sia una cosa sola col senso comune. Ma, o buono Spirito, potete voi mostrarci che vi sono in noi più facoltà, e non già una sola, per mezzo della quale conosciamo generalmente tutte le cose? Quando, con gli occhi aperti, guardo il sole, questa è una sensazione manifesta; poi quando, con gli occhi chiusi, me lo rappresento in me stesso, questa è una manifesta conoscenza interiore. Ma, infine, in che modo potrò io discernere di percepire il sole per mezzo del senso comune o della facoltà immaginativa, e non già dello spirito o dell' intelletto, sì che possa, quando mi piacerà, concepire il sole ora con un' intellezione che non sia punto un' immaginazione, ed ora con un' immaginazione che non sia punto una intellezione? Certo, se il cervello essendo turbato o l' immaginazione ferita, l' intelletto continuasse a fare le sue proprie e pure funzioni, allora si potrebbe dire veramente che l' intellezione è distinta dall' immaginazione, e che l' immaginazione è distinta dall' intellezione. Ma poichè noi non vediamo che ciò accada, è certo difficilissimo stabilire tra loro una vera e certa differenza. Poichè dicendo, come fate, « che è un' immaginazione quando noi contempliamo l' immagine d'una cosa corporea ». non vedete voi che, essendo impos-

sibile contemplare altrimenti i corpi, ne seguirebbe anche che essi non potrebbero essere conosciuti se non dall' immaginazione; o, se lo potessero altrimenti, che quest'altra facoltà di conoscere non potrebbe essere concepita?

Dopo di ciò, voi dite « che non potete ancora fare a meno di credere che le cose corporee, le cui immagini si formano per mezzo del pensiero, e che cadono sotto i sensi, non siano più distintamente conosciute di quel non so che di voi stesso, che non cade sotto l' immaginazione; così che è strano che cose dubbie, e che sono fuori di voi, siano più chiaramente e distintamente conosciute e comprese ». Ma, in primo luogo, fate benissimo a dire: « quel non so che di voi stesso », poichè, a dir vero, non sapete che cos' è, e non ne conoscete la natura, e, pertanto, non potete essere certo se esso sia tale da non poter cadere sotto l' immaginazione. Di più, ogni nostra conoscenza sembra venire originariamente dai sensi. E benchè voi non siate d'accordo in questo punto con la comune dei filosofi, che dicono « che tutto quello che è nell' intelletto deve essere stato prima nel senso », questo, tuttavia, non è perciò meno vero; tanto più che non v' è nulla nell' intelletto che non si sia innanzi tutto offerto ad esso, e che non gli sia venuto come per incontro [*nisi sola incursione*], o, come dicono i Greci, κατὰ περίπτωσιν, sebbene, nondimeno, ciò venga dopo elaborato e perfezionato per mezzo dell'analogia, composizione, divisione, aumento, diminuzione, e parecchie altre simili maniere, che non è d'uopo riportare in questo luogo. E, pertanto, non è meraviglia se le cose che si presentano, e che colpiscono esse stesse i sensi, fanno una impressione più forte allo spirito di quelle che esso si figura e si rappresenta sul modello e ad occasione delle cose che gli han toccato i sensi. È ben vero che voi dite che le cose corporee sono incerte; ma, se volete confessare la verità, voi non siete meno certo dell'esistenza del corpo nel quale abitate, e di quella di tutte le altre cose che sono attorno a voi, che della vostra propria esistenza. Ed anzi, non avendo che il solo pensiero per mezzo del quale possiate rendervi manifesto a voi stesso, che cosa è ciò, a con-

fronto dei diversi mezzi, che queste cose hanno per manifestarsi? Poichè non soltanto esse si manifestano per mezzo di molte operazioni differenti, ma, oltre a ciò, si fanno conoscere per mezzo di parecchi accidenti sensibilissimi ed evidentissimi, come la grandezza, la figura, la solidità, il colore, il sapore, e così via. Di guisa che, benchè siano fuori di voi, non bisogna stupirsi se le conoscete e comprendete più distintamente di voi stesso. Ma, mi direte voi, in che modo può accadere che io concepisca una cosa estranea meglio di me stesso? Io vi rispondo: nello stesso modo che l'occhio vede tutte le altre cose, e non vede se stesso.

VII. « Ma — dite voi — che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. Che cosa è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che intende, che afferma, che nega, che immagina, anche, e che sente. » Voi dite qui molte cose; non mi fermerò, tuttavia, su ciascuna di esse, ma solo su questo: che dite di essere una cosa che sente. Poichè, a dir vero, ciò mi stupisce, visto che avete già per lo innanzi asserito il contrario. Avete forse voluto dire che, oltre lo spirito, vi è in voi una facoltà corporea, che risiede nell'occhio, nell'orecchio e negli altri organi dei sensi; la quale, ricevendo le specie delle cose sensibili, dà inizio alla sensazione in guisa tale che la compiate in appresso voi stesso, sì che siete voi che, in effetti, vedete, udite e sentite tutte le cose? Credo che sia per questa ragione che mettete il sentimento e l'immaginazione tra le specie del pensiero. Concedo, bensì, che ciò sia; ma esaminate, tuttavia, se il sentimento che è nelle bestie, non essendo differente dal vostro, non debba essere chiamato anch'esso col nome di pensiero; in modo che vi sia anche in esse uno spirito che vi rassomigli in certa guisa. Ma — direte voi — io ho la mia sede nel cervello; e colà, senza cambiar dimora, ricevo tutto quel che mi è riportato dagli spiriti, che scorrono lungo i nervi; e così, a parlar propriamente, la sensazione, che si dice prodursi per tutto il corpo, si fa e si compie presso di me. Lo ammetto; ma vi sono anche parimenti dei nervi nelle bestie, vi sono degli spiriti, vi è un cervello, e in questo cervello v'è un

principio conoscente, che riceve nella stessa maniera ciò che gli è riportato dagli spiriti, e che termina e compie la sensazione. Voi direte che questo principio non è null'altro, nel cervello delle bestie, che quello che noi chiamiamo fantasia o facoltà immaginativa. Ma voi stesso mostrateci di essere altra cosa, nel cervello dell'uomo, che una fantasia o immaginativa umana. Io vi domandavo testè un argomento o un segno certo, in forza del quale ci faceste conoscere che siete altra cosa che una fantasia umana, ma non credo che possiate portarne alcuno. So bene che potrete farci vedere delle operazioni molto più nobili di quelle che le bestie fanno; ma, precisamente come l'uomo, ancorchè sia il più nobile ed il più perfetto degli animali, non è, pertanto, messo fuori del numero degli animali, così, benchè ciò provi benissimo che voi siete la più eccellente di tutte le fantasie o immaginazioni, voi sarete, nondimeno, sempre reputato del loro numero. Poichè che voi vi chiamiate, per una speciale denominazione, uno spirito, questo può essere un nome d'una natura più nobile, ma non perciò diversa. Certamente, per provare che voi siete d'una natura interamente diversa (cioè, come pretendete, d'una natura spirituale o incorporea), dovreste eseguire qualche azione diversamente da come fanno le bestie, e se non poteste farne fuori del cervello, almeno dovreste farne qualcuna indipendentemente dal cervello, il che, tuttavia, non fate. Poichè appena esso è turbato, subito lo siete anche voi; se esso è in disordine, ne risentite; se è oppresso o totalmente offuscato, lo siete parimente; e se alcune immagini delle cose sfuggono da lui, non ne conservate vestigio alcuno. « Tutto — dite voi — accade nelle bestie per un cieco impulso degli spiriti animali, e di tutti gli altri organi; nella stessa guisa in cui si producono i movimenti in un orologio o in un'altra macchina simile. » Ma quando ciò fosse vero riguardo a queste funzioni, come la nutrizione, il battito delle arterie e simili, che si producono anche nella stessa maniera negli uomini, si può asserire che le azioni dei sensi, o quei movimenti che sono chiamati le passioni dell'anima, siano prodotti da una cieca impulsione

degli spiriti animali nelle bestie, e non già negli uomini? Un pezzo di carne manda nell'occhio del cane la sua immagine, la quale, discesa fino al cervello, s'attacca e s'unisce all'anima con uncinetti impercettibili; dopo di che l'anima stessa e tutto il corpo, cui essa è attaccata come da segrete ed invisibili catene, sono portati verso il pezzo di carne. Nella stessa maniera, anche la pietra, di cui lo si è minacciato, invia la sua immagine, la quale come una specie di leva, prende e trascina l'anima, e con essa il corpo, a prendere la fuga. Ma tutte queste cose non succedono nella stessa maniera nell'uomo? a meno che non vi sia conosciuta un'altra via secondo la quale s'eseguono queste operazioni: e vi saremmo assai obbligati, se vi piacesse insegnarcela. Io sono libero — mi direte voi, — ed è in mio potere ritenere o spingere l'uomo alla fuga dal male, come al perseguimento del bene. Ma quel principio conoscente che è nella bestia fa lo stesso; e sebbene il cane si getti qualche volta sulla sua preda, senza paura alcuna dei colpi o delle minacce, quante volte accade lo stesso all'uomo? Il cane — dite voi — ulula ed abbaia per un puro impulso, e non già per una scelta premeditata, come parla l'uomo; ma non v'è luogo di credere che l'uomo parli per un simile impulso? Poichè quel che voi attribuite ad una scelta procede dalla forza del movimento che l'agita; ed anche nella bestia si può dire che vi sia una scelta, quando l'impulso che la fa agire è violentissimo. E, a dir vero, io ho visto un cane che accordava ed aggiustava la sua voce col suono d'una tromba in tal modo da imitarne tutti i toni ed i cambiamenti, per quanto subitanei ed imprevisti potessero essere, e benchè il padrone li elevasse ed abbassasse con una cadenza or lenta ed or raddoppiata, senza alcun ordine ed a suo solo capriccio. Le bestie — dite voi — non hanno ragione; sì, non hanno ragione umana; ma ne hanno una a loro modo, ed è tale che non si può dire ch'esse siano irragionevoli se non in comparazione dell'uomo, benchè, d'altronde, il discorso o la ragione sembri essere una facoltà tanto generale, e che può esser loro tanto legittimamente attribuita, quanto quel principio o

quella facoltà per la quale esse conoscono, e che volgarmente è chiamata il senso interno. Voi dite che esse non ragionano. Ma benchè i loro ragionamenti non siano tanto perfetti, nè d'una estensione sì grande come quelli degli uomini, nondimeno è pur vero che esse ragionano, e che non v'è in ciò altra differenza tra esse e noi, che del più e del meno. Voi dite che esse non parlano; ma benchè non parlino alla guisa degli uomini (perchè non sono uomini), parlano, tuttavia, a modo loro, e mandan fuori voci che son loro proprie, e di cui si servono come noi ci serviamo delle nostre. Ma, dite voi, anche un insensato può formare ed accozzare insieme più parole per significare qualche cosa, il che, nondimeno, la più sapiente delle bestie non saprebbe fare. Ma vedete, vi prego, se voi siete abbastanza equo con l'esigere da una bestia parole da uomo, senza, tuttavia, fare attenzione a quelle che loro son proprie. Ma tutte queste cose richiedono una più lunga discussione.

VIII. Voi portate in seguito l'esempio della cera, e a tal proposito dite molte cose per far vedere « che quelli che son chiamati gli accidenti della cera sono altra cosa che la cera stessa o la sua sostanza, e che è proprio dello spirito o dell'intelletto solo, e non già del senso o dell'immaginazione, concepire distintamente la cera o la sostanza della cera ». Ma, in primo luogo, è una cosa su cui tutti sono d'accordo che si possono astrarre dal concetto della cera o della sua sostanza quelli dei suoi accidenti. Potete voi dire per ciò di concepire distintamente la sostanza o la natura della cera? È vero che, oltre il colore, la figura, la fusibilità, e così via, concepiamo esservi qualcosa, che è il soggetto degli accidenti e dei cambiamenti da noi osservati; ma quanto a sapere quale sia questa cosa, o che cosa può essere, di certo non lo sappiamo; poichè essa resta sempre nascosta, ed è quasi soltanto per congettura che giudichiamo che dev'esserci qualche soggetto che serva di sostegno e di fondamento a tutte le variazioni di cui la cera è capace. Ecco perchè mi stupisco che voi osiate dire che, dopo aver così spogliato la cera di tutte le sue forme, nè più nè meno

che delle sue vesti, concepite più chiaramente e più perfettamente quel che essa sia. Poichè concedo sì, che voi concepiate che la cera, o piuttosto la sostanza della cera, debba essere qualcosa di differente da tutte queste forme; tuttavia non potete dire di concepire che cosa sia, se non volete ingannarci, o non volete essere ingannato voi stesso. Poichè ciò non vi è reso manifesto, come può esserlo un uomo, di cui avevamo solamente visto il mantello e il cappello, quando veniamo a togliergli per sapere che cos'è o chi è lui. In appresso, poichè voi credete di comprendere in qualche modo qual'è questa cera, diteci — ve ne prego — come la concepite? Non forse come qualcosa di fusibile e d'esteso? Poichè non credo che voi la concepiate come un punto, benchè essa sia tale che ora s'estende più ed ora meno. Orbene questa specie d'estensione non potendo essere infinita, ma avendo i suoi confini ed i suoi limiti, non la concepite anche come in certo modo figurata? Poi, concependola in tal modo che vi sembri di vederla, non le attribuite voi qualche sorta di colore, benchè oscurissimo e confuso? Certamente, poichè essa vi sembra aver più corpo e materia che il puro vuoto, così vi sembra più visibile; e, pertanto, la vostra intellezione è una specie d'immaginazione. Se voi dite di concepirla senza estensione, senza figura e senza colore, diteci, dunque, senza ambagi che cosa è.

Ciò che voi dite « degli uomini che abbiamo visto e concepito con lo spirito, dei quali, nondimeno, non abbiam percepito che i cappelli o gli abiti », non ci mostra che sia piuttosto l'intelletto che la facoltà immaginativa che giudica. E, di fatti, un cane, nel quale voi non ammettete uno spirito simile al vostro, non giudica forse nello stesso modo, quando, senza veder altro che il vestito o il mantello del suo padrone, nondimeno lo riconosce? Di più, benchè il suo padrone sia in piedi, si corichi, si curvi, si rannicchi o si distenda, non conosce egli sempre il padrone, che può essere sotto tutte queste forme, e non già sotto l'una a preferenza che sotto l'altra, proprio come la cera? E quand'egli corre dietro una lepre, e dopo averla vista viva e tutta intera, la

vede morta, scorticata e fatta a pezzi, pensate voi ch'egli non creda che sia sempre la stessa lepre? E, pertanto, quel che voi dite, « che la percezione del colore, della durezza, della figura e così via, non è una visione, nè un tatto, ecc., ma solo una visione dello spirito », io lo accordo volentieri, purchè lo spirito non sia distinto realmente dalla facoltà immaginativa. E quando aggiungete « che questa intuizione può essere imperfetta e confusa, ovvero perfetta e distinta, secondo che riesaminiamo più o meno le cose, di cui la cera è composta », questo non ci mostra che la visione, che lo spirito ha avuto di quel non so che, che si ritrova nella cera, oltre le sue forme esteriori, sia una chiara e distinta conoscenza della cera, ma solamente una ricerca o ispezione fatta dai sensi, di tutti gli accidenti che essi han potuto osservare nella cera, e di tutti i cangiamenti di cui essa è capace. E di là noi possiamo, in verità, comprendere e spiegare quel che intendiamo col nome di cera, ma quanto a poter comprendere, ed anzi a poter anche far concepire agli altri quel che sia questa sostanza, che è tanto più occulta quando è considerata affatto nuda, è una cosa che ci è affatto impossibile.

IX. Voi aggiungete subito dopo: « Ma che dirò di questo spirito, o piuttosto di me stesso, perchè fin qui non ammetto null'altro in me che lo spirito? Che pronunzierò, dico, di me, che sembro concepire con tanta nettezza e distinzione questo pezzo di cera? Non conosco forse me stesso, non solo con molta maggior verità e certezza, ma anche con molta maggior distinzione ed evidenza? Poichè se io giudico che la cera è o esiste dal fatto che la vedo, certo segue molto più evidentemente che sono od esisto io stesso dal fatto che la vedo; poichè può accadere che quel ch' io vedo non sia di fatto cera, può anche accadere che io non abbia neppure degli occhi per vedere qualche cosa, ma non può accadere che quando io vedo, o (quel che non distinguo più) quando penso di vedere, io che penso non sia qualche cosa; egualmente, se io giudico che la cera esiste dal fatto che la tocco, seguirà ancora la stessa cosa. E quanto ho qui

notato della cera si può applicare a tutte le altre cose che mi sono esteriori, e che si trovano fuori di me ». Sono queste le vostre parole, che riporto qui per farvi osservare ch'esse provano bene, in verità, che voi conoscete distintamente di essere pel fatto che vedete e conoscete distintamente l'esistenza di questa cera e di tutti i suoi accidenti, ma che non provano per ciò che voi conoscete distintamente o indistintamente ciò che siete o qual' è la vostra natura; e, nondimeno, era quel che bisognava principalmente provare, poichè non si dubita punto della vostra esistenza. Badate, tuttavia, e non vorrei insisterci qui dopo che non ho voluto fermarmici prima, che, mentre non ammettete niente altro in voi che lo spirito, e che per ciò stesso non volete concedere di aver degli occhi, delle mani, nè alcuno degli altri organi del corpo, voi parlate, nondimeno, della cera e dei suoi accidenti, che vedete e che toccate e così via, i quali, a dir vero, non potete nè vedere nè toccare, o, per parlare secondo voi, non potete pensare nè di vedere, nè di toccare senz'occhi e senza mani.

Voi proseguite: « Ora, se la nozione o percezione della cera sembra esser più netta e più distinta dopo ch' è stata scoperta non solo dalla vista o dal tatto, ma anche da molte altre cause, con quanta maggior evidenza, distinzione e nettezza debbo io conoscere me stesso, poichè tutte le ragioni che servono a conoscere la natura della cera, o di qualche altro corpo, provano molto più facilmente ed evidentemente la natura del mio spirito? ». Ma poichè tutto quel che voi avete inferito della cera prova solamente che si ha conoscenza dell'esistenza dello spirito, e non della sua natura, egualmente tutte le altre cose non ne proveranno di più. Che se voi volete, oltre ciò, inferire qualche cosa da questa percezione della sostanza della cera, non potete concluderne se non che, poichè non concepiamo questa sostanza che assai confusamente e come un non so che, così lo spirito non può esser concepito che a questo modo; sì che può ripetersi in tutta verità ciò che avete detto in altra parte: « quel non so che di voi stesso ».

Voi concludete: « Ma, infine, eccomi, senza accorgermene, ritornato dove volevo; poichè, siccome adesso conosco che lo spirito ed anche i corpi non sono propriamente concepiti dai sensi o dalla facoltà immaginativa, ma dal solo intelletto, e che essi non sono conosciuti pel solo fatto d'esser visti o toccati, ma solo pel fatto di essere intesi o ben compresi dal pensiero, so con tutta evidenza che non v' è nulla che mi sia più facile a conoscere del mio spirito ». Per voi, è detto bene; ma, quanto a me, non vedo donde possiate inferire che si possa conoscere chiaramente altra cosa del vostro spirito, se non che esso esiste. Donde viene che io non vedo neppure che sia stato mantenuto ciò che era stato promesso dal titolo stesso di questa meditazione, cioè che per essa « lo spirito umano sarebbe reso più facile a conoscersi che il corpo »; infatti il vostro disegno non è stato di provare l'esistenza dello spirito umano, o che la sua esistenza è più chiara di quella del corpo, poichè è certo che nessuno mette in dubbio la sua esistenza; voi avete, senza dubbio, voluto rendere la sua natura più manifesta di quella del corpo, e, nondimeno, non vedo che l'abbiate fatto in alcun modo. Parlando della natura del corpo, avete detto voi stesso, o Spirito, che noi ne conosciamo parecchi aspetti, come l'estensione, la figura, il movimento, l'occupazione di luogo, e così via. Ma di voi, che altro avete detto, se non che non siete un'accolta di parti corporee, nè un'aria o un vento o una cosa che cammina o che sente, ecc.? Ma quando vi si accordassero tutte queste cose (benchè voi stesso ne abbiate confutate alcune), non è quel che noi attendevamo. Poichè, a dir vero, tutte queste cose non sono se non negazioni, e non vi si domanda che ci diciate quel che non siete, ma che c' insegniate quel che siete.

Ecco perchè dite infine « che voi siete una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, ecc. ». Ma, innanzi tutto, dire che siete una c o s a non è dir nulla di noto; poichè questa parola è un termine generale, vago, esteso, indeterminato, e che non conviene a voi più che a tutto quel che è al mondo, e a tutto quello che non è un

puro nulla. Voi siete una cosa, cioè voi non siete un nulla, o, per parlare in altri termini, ma che significano lo stesso, voi siete qualcosa. Ma anche una pietra non è già un nulla, o, se vi piace, è qualcosa; ed una mosca parimente, e tutto quello che è al mondo. In appresso, dire che siete «una cosa che pensa», è, in verità, dire qualche cosa di noto, che non era per lo innanzi ignoto, e che non era neppure quello che si domandava; poichè chi dubita che voi non siate una cosa che pensa? Ma quel che non sappiamo, e che perciò desideriamo d'apprendere, è conoscere e penetrare nell' interno di questa sostanza, la cui caratteristica è il pensare. Ecco perchè, dato che noi cerchiamo questo, sarebbe d'uopo concludere, non già che voi siete una cosa che pensa, ma qual' è questa cosa che ha per proprietà di pensare. Che, dunque! se vi si pregasse di darci una conoscenza del vino più esatta e nobile della volgare, credereste di averci soddisfatti, dicendo che il vino è una cosa liquida, che si spreme dall'uva, che ora è bianca ed ora rossa, che è dolce, che inebbria, e così via? non cerchereste voi di scoprire e di manifestare, per quanto potreste, l' interno della sua sostanza, facendo vedere come questa sostanza è composta di spiriti o di acquaviti, di flemma, di tartaro e di parecchie altre parti, mescolate insieme in una giusta proporzione e temperamento? Così, dunque, poichè si attende da voi, e voi ci promettete, una conoscenza di voi più esatta dell'ordinaria, senza dubbio vi rendete conto che non basta dirci, come fate, che siete una cosa che pensa, che dubita, che intende, e così via, ma che dovete lavorare su voi stesso, con una specie d'operazione chimica, in guisa tale che possiate scoprirci e farci conoscere l' interno della vostra sostanza. E quando lo avrete fatto, spetterà a noi esaminare se siete più noto del corpo, di cui l'anatomia, la chimica, tante arti differenti, tante sensazioni e tante diverse esperienze, ci manifestano sì chiaramente la natura.

CONTRO LA TERZA MEDITAZIONE

Di Dio e della sua esistenza.

I. Innanzi tutto, dall'aver voi riconosciuto che la chiara e distinta conoscenza di questa proposizione: « Io sono una cosa che pensa », è la causa della certezza che ne avete, inferite di potere stabilire per regola generale « che le cose che noi concepiamo con tutta chiarezza e distinzione sono tutte vere ». Ma benchè finora non si sia potuta trovare una regola più sicura della nostra certezza fra l'oscurità delle cose umane, nondimeno, vedendo che tanti grandi ingegni, che sembra abbiano dovuto conoscere con tutta chiarezza e distinzione molte cose, hanno creduto che la verità fosse nascosta nel seno di Dio stesso o nel profondo degli abissi, non v'è luogo di sospettare che questa regola possa essere falsa? E certo, dopo quel che dicono gli scettici, di cui non ignorate gli argomenti, di qual verità possiamo noi rispondere come di una cosa chiaramente conosciuta, se non che è vero che le cose sembrano quel che appaiono a ciascuno? Per esempio, io sento chiaramente e distintamente che il sapore del melone è assai piacevole al mio gusto, e pertanto è vero che il sapore del melone mi appare tale; ma che per ciò sia vero che esso è tale nel melone, come potrò crederlo io, che in gioventù e nello stato d'una perfetta salute ne ho giudicato affatto diversamente, perchè sentivo allora manifestamente un altro sapore nel melone? Io vedo, anzi, ancora adesso che molte persone ne giudicano diversamente; vedo che molti animali, che hanno il gusto squisitissimo ed una salute robustissima, hanno altre sensazioni dalle mie. Forse che il vero ripugna ed è opposto a se stesso? o, piuttosto, una cosa, non perchè è vera in sè, è chiaramente e distintamente concepita, ma soltanto perchè chiaramente e distintamente concepita è vera? È quasi lo stesso per le cose che riguardano lo spirito. Io avrei giurato altra volta ch'era impossibile pervenire da una piccola quantità

ad una maggiore senza passare per una eguale; avrei sostenuto col rischio della mia vita che non poteva accadere che due linee, che s'avvicinano continuamente, non si toccassero infine, se le si prolungava all' infinito. Queste cose mi sembravano sì chiare e distinte, ch' io le tenevo per degli assiomi verissimi e certissimi; e in seguito, nondimeno, vi sono state ragioni che m' han convinto del contrario per averlo concepito più chiaramente e più distintamente; ed anche oggi, quando vengo a pensare alla natura delle ipotesi matematiche, il mio spirito non è senza qualche dubbio e diffidenza della loro verità. Così, concedo che si possa dire esser vero ch' io conosco certe proposizioni, secondo che suppongo o concepisco la natura della quantità, della linea, della superficie, ecc.; ma che perciò esse siano in se stesse quali le concepisco, non si può asserirlo con certezza. E checchè ne sia delle verità matematiche, io vi chiedo, per quel che riguarda le altre cose di cui si tratta ora, perchè, dunque, vi sono tante opinioni differenti fra gli uomini? Ciascuno crede di concepire con tutta chiarezza e distinzione quella che difende; e non dite che la maggior parte non sono fermi nelle loro opinioni, o che fingono solamente di bene intenderle; poichè so che molti le sosterrebbero a rischio della vita, benchè vedano altri portati dalla stessa passione per l'opinione contraria; a meno che, forse, non crediate che anche in quell'ultimo momento nascondano ancora i propri sentimenti, e non vogliano trar fuori la verità dal più profondo della propria coscienza. Toccate voi stesso questa difficoltà, quando dite « di aver ammesso altra volta come certissime ed evidentissime più cose, che avete in appresso riconosciuto come dubbie ed incerte »; ma la lasciate indecisa, e non confermate la vostra regola; soltanto, cogliete di là occasione per discorrere delle idee, dalle quali potreste essere stato ingannato, in quanto rappresentano cose fuori di voi, che, pertanto, non sono forse nulla al di fuori di voi; in seguito a questo, parlate da capo di un Dio ingannatore, dal quale potreste essere stato ingannato riguardo alla verità di queste proposizioni: « due e tre uniti assieme fanno il

numero cinque; un quadrato non ha più di quattro lati », allo scopo d' indicarci con questo che bisogna attendere la conferma della vostra regola fino a che abbiate provato che vi è un Dio che non può essere ingannatore. Benchè, a dir vero, non tanto occorra che voi lavoriate a confermar questa regola, che può sì facilmente farci ammettere il falso pel vero ed indurci in errore, quanto è necessario che c' insegniate un buon metodo che ci apprenda a ben dirigere i nostri pensieri, e che ci faccia, in pari tempo, conoscere quando è vero che noi c' inganniamo o che non c' inganniamo, tutte le volte che pensiamo di concepire chiaramente e distintamente qualche cosa.

II. Dopo di ciò, voi distinguete « le idee (che sostenete siano dei pensieri, in quanto esse sono come delle immagini) in tre specie: di cui le une sono nate con noi, le altre vengono di fuori e sono estranee, e le altre sono fatte ed inventate da noi. Nel primo genere, mettete l' intelligenza che avete di che cosa sia quel che è chiamato in generale una cosa o una verità o un pensiero; nel secondo, ponete l' idea che avete del rumore che udite, del sole che vedete, del fuoco che sentite; nel terzo, ponete le sirene, gl' ippogrifi e altre simili chimere, che fabbricate ed inventate da voi stesso; ed in seguito dite che forse può essere che tutte le vostre idee siano avventizie, o tutte nate con voi, o tutte fatte da voi, tanto più che non ancora ne conoscete con sufficiente chiarezza e distinzione l'origine ». Ecco perchè, per impedire l'errore, che potrebbe, tuttavia, insinuarsi fino a che la loro origine vi sia interamente conosciuta, voglio qui farvi notare che sembra che tutte le idee vengano dal di fuori, e che procedano dalle cose che esistono fuori dell' intelletto, e che cadono sotto qualcuno dei nostri sensi. Poichè, a dir vero, lo spirito non soltanto ha la facoltà (o, piuttosto, è esso stesso una facoltà) di concepire quelle idee estranee, che emanano dagli oggetti esteriori, e che passano fino a lui per l' intermediario dei sensi; di concepirle, dico, in tutto nude e distinte, e quali esso le riceve in sè; ma, per giunta, ha anche la facoltà di unirle e dividerle diversamente, di stenderle e

raccorciarle, di compararle e comporle in molte altre maniere. E di là segue che almeno questo terzo genere d'idee che voi stabilite, non è differente dal secondo; poichè, in effetti, l'idea d'una chimera non è differente da quella della testa d'un leone, del ventre d'una capra e della coda d'un serpente, dalla riunione delle quali lo spirito fa e compone un'idea sola; poichè prese separatamente, o considerate ognuna in particolare, sono estranee, e vengono dal di fuori. Così l'idea di un gigante, o d'un uomo che si concepisce grande come una montagna, o, se vi piace, come il mondo intero, è la stessa dell'idea avventizia di un uomo d'una grandezza ordinaria, che lo spirito ha esteso a sua fantasia, benchè egli la concepisca tanto più confusamente, quanto più l'ha ingrandita. Egualmente, l'idea d'una piramide, d'una città, o di qualsiasi altra cosa che non si sia mai vista, è la stessa che l'idea avventizia, ma un po' sfigurata, e per conseguenza confusa, d'una piramide o d'una città che si sarà vista prima, che lo spirito avrà, in qualche modo, moltiplicata, divisa e comparata.

Riguardo a quelle specie che voi chiamate naturali, o che dite esser nate con noi, io non credo che ve ne sia alcuna di questo genere, ed anzi tutte quelle che son chiamate con questo nome sembrano avere origine avventizia. « Io posseggo — dite voi — come conseguenza e dipendenza della mia natura la facoltà d'intendere che cosa è quel che si chiama in generale una cosa. » Io non credo che voi vogliate parlare della facoltà stessa d'intendere, della quale non può aversi alcun dubbio, e di cui non è qui questione; ma, piuttosto, voi intendete parlare dell'idea di una cosa. Voi non parlate nemmeno dell'idea di una cosa particolare, poichè il sole, questa pietra, e tutte le cose singolari sono del genere delle cose di cui dite che le idee sono avventizie, e non innate. Voi parlate, dunque, dell'idea d'una cosa considerata in generale, e in quanto sinonimo dell'essere, e d'eguale estensione. Ma, di grazia, in che modo quest'idea generale può essere nello spirito, se, in pari tempo, non vi sono in lui tante cose singolari, ed anche i generi di queste cose, dalle quali lo

spirito astraendo, forma un concetto o un' idea, che conviene a tutte in generale, senz'esser propria a nessuna in particolare? Certamente, se l' idea d'una cosa è naturale, quella d'un animale, d'una pianta, d'una pietra e di tutti gli universali sarà anch'essa naturale, e non ci sarà bisogno di affaticarci tanto a discernere più cose particolari, affinchè — dopo averne tolto tutte le differenze — non riteniamo niente altro, se non quello che apparirà chiaramente essere comune a tutte in generale, o, ciò che è lo stesso, ne formiamo un' idea di genere. Voi dite anche « di avere come un appannaggio della vostra natura d' intendere che cosa è la verità, o » come l' interpreto io, « che l' idea della verità è naturalmente impressa nella vostra anima ». Ma se la verità non è null'altro che la conformità del giudizio con la cosa della quale si giudica, la verità non è che una relazione, e per conseguenza non è nulla di distinto dalla cosa stessa e dalla sua idea, comparate l'una con l'altra; o (ciò che è perfettamente lo stesso) non è nulla di distinto dall' idea della cosa, la quale non solo ha la virtù di rappresentare se stessa, ma anche la cosa qual' è. Ecco perchè l' idea della verità è la stessa dell' idea della cosa in quanto essa le è conforme, ovvero in quanto la rappresenta qual' è in effetti; di modo che, se l' idea della cosa non è nata con noi, ed è avventizia, l' idea della verità sarà avventizia anch'essa, e non già nata con noi. E questo intendendosi di ogni verità particolare, si può anche intendere della verità considerata in generale, di cui la nozione o l' idea si trae (come testè abbiamo detto dell' idea di una cosa in generale) dalle nozioni o dalle idee di ogni verità particolare. Voi dite ancora che è cosa in voi naturale « d' intendere che cosa significa pensiero », cioè (sempre secondo la mia interpretazione), che l' idea del pensiero è nata con voi e v' è naturale. Ma, precisamente come lo spirito forma dall' idea di una città l' idea di un'altra città, egualmente può, dall' idea di un'azione, per esempio una visione, o un'altra simile, formare l' idea di un'altra azione, cioè del pensiero stesso; poichè v' ha sempre un certo rapporto ed analogia tra le facoltà che conoscono, sì che

l'una conduce agevolmente alla conoscenza dell'altra. Benchè, a dir vero, non ci si debba preoccupare molto per sapere di qual genere sia l'idea del pensiero. Noi dobbiamo, piuttosto, serbare questa cura per l'idea dello spirito stesso, o dell'anima, perchè, se concediamo una volta che tale idea sia nata con noi, non ci sarà gran difficoltà a dire lo stesso anche dell'idea del pensiero; ecco perchè bisogna attendere fino a che sia stato provato dello spirito, che la sua idea è in noi per natura.

III. Dopo di ciò, sembra « che voi revochiate in dubbio non soltanto che alcune idee procedano dalle cose esistenti fuori di noi, ma anche che dubitiate dell'esistenza di cose fuori di noi ». Donde sembra che voi inferiate « che, sebbene abbiate in voi le idee di quelle cose che son dette esteriori, non ne segue, tuttavia, che ve ne siano di esistenti nel mondo, perchè le idee che ne avete non ne procedono necessariamente, ma possono o procedere da voi, o essere state introdotte in voi in qualche altra maniera, che non vi è conosciuta ». È anche — credo — per questa ragione che un po' prima non dicevate « di aver percepito la terra, il cielo e gli astri, ma solo le idee della terra, del cielo e degli astri, dalle quali potevate essere ingannato ». Se, dunque, voi non credete ancora che vi sia una terra, un cielo e degli astri, perchè — di grazia — camminate sulla terra? perchè alzate gli occhi per contemplare il sole? perchè vi appressate al fuoco per sentire il calore? perchè vi mettete a tavola, o perchè mangiate per saziare la vostra fame? perchè muovete la lingua per parlare? e perchè mettete la mano alla penna per scrivere i vostri pensieri? Certo, queste cose possono, sì, essere dette o inventate sottilmente, ma non ci vuol molto a disilludersene; e non essendo possibile che dubitiate sul serio dell'esistenza di queste cose, e che non sappiate benissimo ch'esse son qualcosa d'esistente al di fuori di voi, trattiamo le cose seriamente e in buona fede, e abituiamoci a parlar delle cose come sono. Che se, supposta l'esistenza delle cose esteriori, voi credete che non si possa dimostrar sufficientemente che noi ricaviamo da esse le idee

che ne abbiamo, bisogna non solo che rispondiate alle difficoltà che vi proponete voi stesso, ma anche a tutte quelle che vi si potrebbero obbiettare.

Per mostrare che le idee che abbiamo di queste cose vengono di fuori, voi dite « che sembra che la natura c' insegni così, e che sperimentiamo ch'esse non vengono punto da noi, e non dipendono dalla nostra volontà ». Ma per non dir nulla nè delle ragioni, nè delle loro soluzioni, bisognava anche, fra le altre difficoltà, proporsi e risolvere questa: perchè in un cieco nato non v' è alcuna idea del colore, o in un sordo nessuna idea della voce, se non perchè queste cose esteriori non han potuto inviare da sè stesse nessuna immagine di quel che sono nello spirito di quel disgraziato, poichè dal primo istante della sua nascita le vie ne sono state chiuse da ostacoli ch'esse non han potuto forzare?

Voi, dopo ciò, incalzate con l'esempio del sole, « del quale noi abbiamo due idee ben differenti: l'una, che abbiamo ricevuto per mezzo dei sensi, e, secondo quella, esso ci sembra piccolissimo; e l'altra che è presa dalle ragioni dell'astronomia, secondo la quale esso ci sembra grandissimo. Ora, di queste due idee, la più vera e la più conforme al suo esemplare è quella che non viene dai sensi, ma che è tratta da certe nozioni innate a noi, o che è prodotta da noi in qualsiasi altra maniera ». Ma si può rispondere che queste due idee del sole sono simili e vere, ossia conformi al sole, l'una più e l'altra meno, nella stessa maniera che due differenti idee d'uno stesso uomo, di cui l'una c' è inviata da dieci passi e l'altra da cento o da mille, sono simili, vere e conformi, ma quella più e questa meno; poichè quella che viene più da vicino è meno impiccolita di quella che viene più da lontano, come mi sarebbe facile spiegarvi in poche parole, se qui fosse il luogo di farlo, e voi voleste esser d'accordo coi miei princìpi. Del resto, benchè noi non percepiamo altrimenti che con lo spirito quella vasta idea del sole, non è a dire, per questo, ch'essa sia tratta da qualche nozione che sia naturalmente in noi; ma accade che quella che riceviamo per mezzo dei sensi (conformemente a

quanto l'esperienza, appoggiata dalla ragione, c' insegna: che le stesse cose, essendo lontane, paiono più piccole di quando sono più vicine), è tanto accresciuta dalla forza del nostro spirito, quanto è certo che il sole è lontano da noi e che il suo diametro è uguale a tanti semidiametri della terra. Volete rendervi conto del fatto che la natura non ha messo in noi nulla di quest' idea? Cercatela in un cieco nato. Voi vedrete, innanzi tutto, che nel suo spirito essa non è colorata o luminosa; vedrete in seguito che non è rotonda, se qualcuno non lo ha avvertito, se egli non ha prima maneggiato qualche cosa di rotondo; vedrete, infine, ch'essa non è così grande, se la ragione o l'autorità non gli ha fatto amplificare quella da lui concepita. Ma, per dire qualcosa di più senza lusingarci, noi stessi che tante volte abbiamo contemplato il sole, tante volte misurato il suo diametro apparente, tante volte ragionato sul suo vero diametro, abbiamo forse un' idea o un' immagine del sole diversa da quella volgare? La ragione ci mostra, in verità, che il sole è centosessanta e tante volte più grande della terra, ma abbiamo noi perciò l' idea d'un corpo sì vasto e sì esteso? Noi ingrandiamo, sì, quella che abbiamo ricevuto dai sensi per quanto ci è possibile; il nostro spirito si sforza di accrescerla per quanto è in lui; ma, in fin dei conti, il nostro spirito si confonde e non si riempie che di tenebre; e se vogliamo avere un pensiero distinto del sole, bisogna che ricorriamo all' idea che ne abbiamo ricevuta per mezzo dei sensi. Basta che crediamo che il sole è molto più grande di quel che ci appare, e che, se il nostro occhio gli fosse più vicino, ne riceverebbe un' idea molto più ampia e più estesa. Ma bisogna che il nostro spirito si contenti di quella che i nostri sensi gli presentano, e che la consideri qual' è [1].

IV. Dopo di che, riconoscendo l' ineguaglianza e la diversità che si trova fra le idee, « è certo — dite voi — che quelle che mi rappresentano delle sostanze sono qualcosa

[1] [In lat. (AT, VII, p. 284) il periodo intero è: *interea tamen quantam obtinet, ad tantam attendat.*]

di più, e contengono in sè, per così dire, più realtà oggettiva di quelle che mi rappresentano solamente modi o accidenti; ed infine quella per la quale concepisco un Dio sovrano, eterno, infinito, onnipotente e creatore universale di tutte le cose che sono fuor di lui ha, senza dubbio, in sè più realtà oggettiva di quelle, dalle quali le sostanze finite mi sono rappresentate ». Il vostro spirito vi conduce qui assai di fretta, ed ecco perchè bisogna arrestarlo un poco. Non mi diverto, nondimeno, a chiedervi dapprima ciò che intendiate con queste parole di realtà oggettiva; basta che sappiamo che, dicendosi volgarmente che le cose esteriori sono formalmente e realmente in se stesse, ma oggettivamente o per rappresentazione nell' intelletto, sembra che voi vogliate dire solo questo: che l' idea deve conformarsi interamente alla cosa, di cui è l' idea; in tal modo da non contenere oggettivamente nulla, che non sia effettivamente nella cosa, e da rappresentare tanta più realtà, quanta più ne contiene in se stessa la cosa rappresentata. Io so bene che subito dopo voi fate distinzione tra la realtà oggettiva e la realtà formale, la quale, secondo me, è l' idea stessa, non più come rappresentante qualche cosa, ma considerata come un essere separato ed avente di per sè qualche sorta d'entità. Ma, checchè ne sia, è certo che nè l' idea, nè la sua realtà oggettiva dev'esser misurata secondo tutta la realtà formale che la cosa ha in sè, ma solo secondo quella parte di cui lo spirito ha avuto conoscenza, o, per parlare in altri termini, secondo la conoscenza che lo spirito ne ha. Così, certo, si dirà che l' idea che è in voi d'una persona, che sovente avete visto, che avete attentamente considerata e che avete guardata da tutti i lati, è perfettissima, ma che quella che potete avere di qualcuno che avete visto una volta sola di sfuggita, e che non avete pienamente ravvisato, è imperfettissima; e se, invece della sua persona, non avete visto che la maschera che ne nascondeva il viso, e gli abiti che ne coprivano tutto il corpo, certamente si deve dire che voi non avete idea di quest'uomo, o, se ne avete, che essa è imperfettissima ed assai confusa.

Donde inferisco che si può, bensì, avere un' idea distinta e vera degli accidenti, ma che non si può avere tutto al più che un' idea confusa e contraffatta della sostanza, che ne è velata. Sì che quando voi dite « che vi è più realtà oggettiva nell' idea della sostanza che in quella degli accidenti », si deve, in primo luogo, negare che si possa avere un' idea vera della sostanza e quindi che possa esservi in essa una qualche realtà oggettiva; e, di più, quando tale realtà sia stata accordata, non si può dire ch'essa sia più grande di quella che s' incontra nelle idee degli accidenti; visto che quel tanto che essa ha di realtà lo trae dalle idee degli accidenti, sotto i quali, o alla maniera dei quali, noi abbiamo detto di sopra che la sostanza era concepita, facendo vedere che essa non può essere concepita che come qualche cosa di esteso, di figurato, colorato, e così via.

Riguardo a ciò che voi aggiungete « dell' idea di Dio », ditemi, di grazia, poichè voi non siete ancora certo della sua esistenza, come potete sapere che esso ci è rappresentato dalla sua idea come un Essere eterno, infinito, onnipotente e creatore di tutte le cose, ecc.? Quest' idea che ve ne formate non viene piuttosto dalla conoscenza che avete avuto per lo innanzi di lui, in quanto esso vi è stato più volte rappresentato sotto questi attributi? Poichè, a dir vero, lo descrivereste voi così, se non ne aveste mai nulla udito dire di simile? Voi mi direte, forse, che questo non è ora portato che come esempio, senza che definiate ancor nulla di lui. Io l'ammetto; ma badate di non farne dopo un presupposto [1].

Voi dite « che v' ha più realtà oggettiva nell' idea di un Dio infinito che nell' idea di una cosa finita ». Ma, innanzi tutto, lo spirito umano, non essendo capace di concepire l' infinità, non può neppure avere, nè figurarsi, un' idea, che rappresenti una cosa infinita. E, pertanto, colui che dice una cosa infinita attribuisce ad una cosa che non comprende un nome che egualmente non intende, poichè, siccome la cosa

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 286): *vide ne postea id habeas quasi praejudicatum.*]

si estende al di là di ogni sua comprensione, così questa infinità, o questa negazione di termini, che è attribuita a questa estensione, non può essere intesa dalla sua intelligenza che è sempre ristretta e rinchiusa da limiti. Di più, tutte quelle alte perfezioni che siamo soliti attribuire a Dio, sembrano tratte dalle cose che ammiriamo ordinariamente in noi, come la durata, la potenza, la scienza, la bontà, la felicità, e così via, alle quali avendo dato tutta l'estensione possibile, noi diciamo che Dio è eterno, onnipotente, onnisciente, sovranamente buono, perfettamente felice, e così via.

E così l' idea di Dio rappresenta, sì, in verità, tutte queste cose, ma essa non ha per questo più realtà oggettiva di quanta ne hanno le cose finite prese tutte insieme, dalle idee delle quali è stata composta questa idea di Dio, e di poi ingrandita nel modo che testè ho descritto. Poichè nè colui che dice ' eterno ' abbraccia col suo pensiero tutta l'estensione di questa durata, che non ha mai avuto inizio e non avrà mai fine, nè colui che dice ' onnipotente ' comprende tutta la moltitudine degli effetti possibili; e così degli altri attributi. Ed infine, di chi si può dire che abbia un' idea di Dio intera e perfetta, cioè tale che lo rappresenti qual' è? Come Dio sarebbe poca cosa, se non fosse diverso da come lo concepiamo, e se non avesse che quelle poche perfezioni che osserviamo in noi, benchè concepiamo che sono in lui in una maniera molto più perfetta! La proporzione tra le perfezioni di Dio e quelle dell'uomo non è forse infinitamente minore di quella tra un elefante ed un pellicello? Se, dunque, sembrerebbe ridicolo colui che, formando un' idea sul modello delle perfezioni da lui notate in un pellicello, volesse dire che quest' idea da lui così formata è quella d'un elefante, e che essa lo rappresenta al naturale, perchè non si riderà di colui che, formando un' idea sul modello delle perfezioni dell'uomo, vorrà dire che questa idea è quella di Dio stesso, e che lo rappresenta perfettamente? Ed anche, io vi chiedo, in che modo possiamo noi conoscere che quel po' di perfezioni che troviamo in noi si trova anche in Dio? E dopo averlo riconosciuto, quale può

essere l'essenza che noi possiamo di là immaginarci di lui? Certamente Dio è infinitamente elevato al di sopra di ogni comprensione; e quando il nostro spirito si vuole applicare alla sua contemplazione, non solamente si riconosce troppo debole per comprenderlo, ma ancora s'acceca e si confonde esso stesso. Ecco perchè non è il caso di dire che noi abbiamo un' idea vera di Dio che ce lo rappresenta qual' è: basta se, col rapporto delle perfezioni che sono in noi, giungiamo a produrne ed a formarne qualcuna, che, acconciandosi alla nostra debolezza, sia anche adatta al nostro uso, non sia al di sopra della nostra portata, e non contenga alcuna realtà, che non abbiamo prima riconosciuto essere nelle altre cose o che per loro mezzo non abbiamo percepito.

V. Voi dite in seguito « ch' è manifesto per la luce naturale che dev'esserci per lo meno tanta realtà nella causa efficiente e totale, quanta ve n' è nell'effetto, e questo per inferire che dev'esserci per lo meno tanta realtà formale nella causa d'un' idea, quanta realtà oggettiva è contenuta nell' idea ». Anche questo passo è ben grande, ed è necessario soffermarvisi un poco. In primo luogo, questa comune sentenza, « che non v' è nulla nell'effetto che non sia nella sua causa », sembra doversi piuttosto intendere della causa materiale che della causa efficiente; poichè la causa efficiente è qualcosa d'esteriore, e spesso, anzi, è d'una natura differente dal suo effetto. E benchè di un effetto si dica che trae la sua realtà dalla causa efficiente, tuttavia esso non ha necessariamente la stessa realtà che la causa efficiente ha in sè, ma può averne un'altra, che avrà tolto d'altronde. Ciò si vede manifestamente negli effetti dell'arte. Poichè, ancorchè la casa abbia dall'architetto tutta la realtà sua, tuttavia l'architetto non gliela dà da sè, ma la toglie da altro. Il sole fa lo stesso, quando cambia variamente la materia di quaggiù, e con questo cambiamento genera vari animali. Lo stesso dicasi dei padri e delle madri, dai quali benchè i figli ricevano un po' di materia, non la ricevono, nondimeno, da essi come da un principio efficiente, ma solamente come da un principio materiale. Quello che voi obbiettate, « che

l'essere di un effetto dev'essere formalmente o eminentemente nella sua causa », non vuol dire altro se non che l'effetto ha qualche volta una forma simile a quella della sua causa, e qualche volta una differente, ma anche meno perfetta, sicchè allora la forma della causa è più nobile di quella del suo effetto. Ma non segue punto per questo che la causa che contiene eminentemente il suo effetto, gli dia qualche parte del suo essere, oppure che quella che lo contiene formalmente, divida la propria forma col suo effetto. Poichè, benchè sembri che accada così nella generazione delle cose viventi, che si fa per via del seme, voi non direte, nondimeno, credo, che, quando un padre genera un figlio, separa e dà a suo figlio una parte della propria anima ragionevole. In una parola, la causa efficiente non contiene altrimenti il suo effetto, se non in quanto lo può formare da una certa materia, e dare a questa materia la sua ultima perfezione.

In appresso, su quello che voi inferite riguardo alla realtà oggettiva, prendo l'esempio della mia immagine stessa, che può essere considerata o in uno specchio davanti al quale mi presento, o in un quadro che il pittore ne abbia tratto. Poichè, siccome io stesso sono la causa dell' immagine che è nello specchio, in quanto da me invio la mia immagine nello specchio, ed il pittore è la causa dell' immagine che è dipinta nel quadro; egualmente, quando l' idea o l' immagine di me stesso è nel vostro spirito o nello spirito di qualche altro, si può domandare se sono io stesso la causa di quest' immagine, in quanto invio la mia specie nell'occhio [*emitto mei speciem in oculum*], e, pel suo intermediario, fino all' intelletto stesso; ovvero se vi è qualche altra causa, che, come un pittore destro e sottile, la traccia e la pone nell' intelletto. Ma sembra che non si debba ricercare altra causa che me; poichè, se è vero che dopo, l' intelletto può ingrandire o diminuire, comporre e maneggiare come gli piace quest' immagine di me stesso, sono io, nondimeno, la causa prima e principale di tutta la realtà che essa ha in sè. E quanto si dice qui di me, si deve intendere nella stessa guisa di tutti gli altri oggetti esteriori. Ora, voi distinguete

in due specie la realtà che attribuite a quest' idea, cioè in realtà formale e in realtà oggettiva; e quanto alla formale, essa non può essere altra che quella sostanza sottile e delicata, che cola ed esala incessantemente da me, e che, tostochè è ricevuta nell' intelletto, si trasforma in un' idea [1]. Che se voi non volete che la specie che vien dall'oggetto sia un efflusso di sostanza [*effluxio substantialis*], stabilite quello che vi piacerà: voi ne diminuirete sempre la realtà. E per quanto riguarda la realtà oggettiva, essa non può essere altro che la rappresentazione o la rassomiglianza che quest' idea ha di me stesso, o, tutt'al più, la simmetria e la disposizione, per cui le parti di quest' idea sono talmente disposte da rappresentarmi. E in qualunque modo lo prendiate, io non vedo che ciò sia nulla di reale, poichè si tratta qui semplicemente di una relazione delle parti fra loro, in quanto riferite a me; ovvero è un modo della realtà formale, in quanto è ordinata e disposta in un modo e non in un altro. Ma ciò importa pochissimo; ammetto, poichè lo volete, che sia chiamata realtà oggettiva. Posto questo, dovreste, sembra, comparare la realtà formale di quest' idea con la mia propria, ovvero con la mia sostanza, e la sua realtà oggettiva con la simmetria delle parti del mio corpo, e con la delineazione e la forma esteriore di me stesso; ma nondimeno, vi piace di paragonare la sua realtà oggettiva con la mia realtà formale. Infine, checchè ne sia della maniera, con la quale voi spiegate quell'assioma precedente, è manifesto che non solamente v' ha in me tanta realtà formale, quanta realtà oggettiva v' ha nell' idea di me stesso; ma anche che la realtà formale di questa idea non è quasi niente a confronto della mia realtà formale, cioè della realtà di tutta la mia sostanza. Ecco perchè son d'accordo con voi « che dev'esserci per lo meno tanta realtà formale nella causa di un' idea, quanta realtà oggettiva v' ha in questa idea », visto che tutto quello che è contenuto in un' idea non è quasi nulla a paragone della sua causa.

---

[1] [Molto impropriamente il francese rende i termini originari: *tenuis illa substantia, quae ex me effluxit, et in intellectu recepta, inque ideam conformata est.*]

VI. Voi proseguite, e dite « che se vi è in voi un' idea, di cui la realtà oggettiva sia così grande da non poter essere contenuta da voi, nè formalmente nè eminentemente, e della quale, per conseguenza, voi non abbiate potuto essere la causa, allora ne segue necessariamente che vi è nel mondo un altro essere oltre a voi che esiste; e che, senza di ciò, non avete nessun argomento che vi renda certo dell'esistenza di nessuna cosa ». Ma, come ho già detto prima, non voi siete la causa della realtà delle idee, bensì le cose stesse che sono rappresentate da esse, in quanto inviano le loro immagini in voi come in uno specchio, benchè possiate di là prendere qualche volta occasione per foggiarvi delle chimere. Ma sia che ne siate la causa, sia che non lo siate, dubitate davvero per questo che non vi sia al mondo qualche altra cosa oltre a voi? Non ce lo fate credere, di grazia; poichè, checchè ne sia delle idee, non credo vi sia bisogno di cercare delle ragioni per provarvi una cosa così evidente [1].

Voi percorrete, dopo di ciò, « le idee che sono in voi; e, tra queste idee, oltre quella di voi stesso, contate anche le idee di Dio, delle cose corporee ed inanimate, degli angeli, degli animali e degli uomini: e ciò per inferire (dopo aver detto che non può esservi nessuna difficoltà per quel che riguarda l' idea di voi stesso) che le idee degli uomini, degli animali e degli angeli possono essere composte di quelle che avete di Dio, di voi stesso e delle cose corporee, e anzi che le idee delle cose corporee possono venire da voi stesso ». Ma io trovo qui che v' è di che stupirsi della sicurezza con la quale affermate di avere l' idea di voi stesso, ed anzi un' idea così feconda, che da essa sola potete trarre un così gran numero di altre, e che al suo riguardo non può esservi nessuna difficoltà; benchè, nondimeno, sia vero dire che, o non avete l' idea di voi stesso, o, se l'avete, che essa è assai confusa ed imperfetta, come ho già notato a

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 291): *Bona verba, quaeso; nam opus non est, ut, quicquid de ideis sit, argumenta ad id quaeramus.*]

proposito della precedente meditazione. È vero che voi sostenevate in quel luogo che nulla poteva essere conosciuto più facilmente e più evidentemente da voi che voi stesso; ma che direte voi, se io mostro qui che, non essendo possibile che abbiate, e neppure che possiate avere, l' idea di voi stesso, non v' è nulla che voi non conosciate più facilmente e più evidentemente di voi o del vostro spirito?

E certo, considerando perchè e come può accadere che l'occhio non veda se stesso, e che l' intelletto non si concepisca, mi è venuto in mente che nulla agisce su se stesso; poichè, in effetti, nè la mano, o almeno l'estremità della mano, concepisce se stessa, nè il piede si dà un colpo. Ora, essendo, invece, necessario, per avere la conoscenza di una cosa, che questa cosa agisca sulla facoltà che conosce, cioè che invii in essa la sua specie, ovvero che l' informi e la riempia della sua immagine, è cosa evidente che la facoltà stessa, non essendo fuori di sè, non può inviare o trasmettere in sè la sua specie, nè, quindi, formare la nozione di se stessa. E per qual ragione pensate voi che l'occhio, non vedendo se stesso in sè, si vede, nondimeno, in uno specchio? Senza dubbio perchè tra l'occhio e lo specchio vi è uno spazio, e l'occhio agisce in tal guisa contro lo specchio, inviando verso di esso la sua immagine, che lo specchio dopo agisce contro l'occhio, rinviandogli la propria specie. Datemi, dunque, uno specchio contro il quale voi agiate nella stessa guisa, e vi assicuro che, venendo a riflettere ed a rinviare contro di voi la vostra propria specie, potrete allora vedere e conoscere voi stesso, non già, a dir vero, per una conoscenza diretta, ma almeno per una conoscenza riflessa; altrimenti non vedo come possiate avere qualche nozione o idea di voi stesso.

Io potrei ancora insistere qui: com' è possibile che abbiate l' idea di Dio, a meno che, forse, non sia un' idea quale l' ho testè descritta? come avete quella degli angeli, dei quali, se non aveste mai udito parlare, dubito che avreste avuto mai qualche pensiero? come, quella degli animali e di tutto il resto delle cose, di cui son quasi certo che non avreste mai avuto nessun' idea, se non vi fossero mai cadute sotto i

sensi, a quel modo che non ne avete punto di una infinità di cose, di cui la vista e il nome non sono mai pervenuti fino a voi? Ma, senza insistere più oltre su questo, concedo che si possano ordinare e disporre le idee delle diverse cose che sono nello spirito in modo che di là nascano le forme di parecchie altre cose, sebbene quelle di cui fate l'enumerazione non sembrino sufficienti per una sì grande diversità, e neppure per l' idea distinta e determinata di una cosa qualsiasi.

Io mi fermo solamente alle idee delle cose corporee, riguardo alle quali non è una piccola difficoltà sapere come dalla sola idea di voi stesso (nel momento in cui affermate di non essere corporeo e vi considerate come tale) avete potuto dedurle. Poichè se voi avete conoscenza della sola sostanza spirituale o incorporea, in che modo potete concepire anche la sostanza corporea? V' è qualche rapporto fra l'una e l'altra di queste sostanze? Voi dite che esse convengono fra loro, in quanto sono entrambe capaci di esistere; ma questa convenienza non può essere intesa, se, innanzi tutto, non si concepisce la natura delle cose che si dicono convenire tra loro. Poichè voi ne fate una nozione comune, che non può essere formata che sulla conoscenza delle cose particolari. Certamente, se in forza della conoscenza della sostanza incorporea l' intelletto può formare l' idea della sostanza corporea, non bisogna più dubitare che un cieco nato, o una persona che fin dalla sua nascita sia stata tenuta fra tenebre spessissime, non possa formare l' idea dei colori e della luce. Voi dite « che si può in seguito avere l' idea dell'estensione, della figura, del movimento, e degli altri sensibili comuni »; ma lo dite solamente e non lo provate, e vi è facilissimo dirlo. Così mi stupisco solamente perchè non deduciate con la stessa facilità l' idea della luce, dei colori e delle altre cose, che sono gli oggetti particolari degli altri sensi. Ma basta su questa materia.

VII. Voi concludete: « E, pertanto, non resta che la sola idea di Dio, nella quale si debba considerare se vi sia qualche cosa che non sia potuta venire da me stesso. Col nome di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, in-

dipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne siano che esistono) sono state create e prodotte. Tutte le quali cose sono in effetto tali che, più attentamente le considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me solo; e, per conseguenza, da tutto quello che è stato detto qui avanti, bisogna concludere necessariamente che Dio esiste ». Eccovi giunto alfine dove aspiravate; quanto a me, come abbraccio la conclusione che avete tratto, così non vedo donde possiate dedurla. Voi dite « che le cose concepite di Dio sono tali, che non sono potute venire da voi stesso », per inferire di là « che esse han dovuto venire da Dio ». Ma, innanzi tutto, non vi è nulla di più vero che esse sono venute da voi stesso, e che voi non ne avete avuto l'intelligenza da voi solo. Poichè, oltre che gli oggetti esteriori stessi ve ne hanno inviato le idee, esse sono anche partite, e voi le avete apprese, dai vostri genitori, dai vostri maestri, dai discorsi dei saggi, ed infine da quelli con i quali avete conversato. Ma voi risponderete forse: Io non sono che uno spirito, che non sa se vi è nulla al mondo fuori di sè; io dubito anche di avere delle orecchie con cui abbia potuto udire qualche cosa, e non conosco uomini con i quali abbia potuto conversare. Voi potete rispondere questo: ma lo direste voi, se non aveste di fatto orecchie per udirci, e se non ci fossero uomini che vi avessero insegnato a parlare? Parliamo seriamente e non mascheriamo la verità: quelle parole che dite su Dio, non le avete apprese frequentando gli uomini con cui siete vissuto? E poichè voi dovete loro le parole, non dovete loro anche le nozioni designate ed intese con queste stesse parole? E pertanto, benchè vi si accordi che esse non possono venire da voi solo, non perciò segue che debbano venire da Dio, ma solamente da qualche cosa fuori di voi. In appresso, che v'è in queste idee, che voi non abbiate potuto formare e comporre da voi stesso, in occasione delle cose da voi altra volta viste ed apprese? Credete voi perciò di concepire qualche cosa che sia al disopra dell'intelligenza umana? Certamente, se concepiste Dio qual'è,

avreste ragione di credere di essere stato istruito ed erudito da Dio medesimo; ma tutti questi attributi che date a Dio non sono altro che un ammasso di certe perfezioni da voi notate in certi uomini o in altre creature, che lo spirito umano è capace d'estendere, d'unire e d'amplificare come gli piace, com' è stato già più volte osservato.

Voi dite « che, benchè possiate avere da voi stesso l' idea della sostanza, poichè siete una sostanza, non potete, nondimeno, avere da voi stesso l' idea della sostanza infinita, poichè non siete infinito ». Ma v' ingannate grandemente, se credete avere l' idea della sostanza infinita, che non può essere in voi che di nome solamente, e nella maniera in cui gli uomini possono comprendere l' infinito, e che, di fatto, è non comprenderlo; sì che non è necessario che tale idea sia emanata da una sostanza infinita, poichè essa può essere formata congiungendo ed amplificando le perfezioni che lo spirito umano è capace di concepire come già è stato detto. A meno che, forse, voi non vogliate dire che quando gli antichi filosofi, moltiplicando le idee che avevano di questo spazio visibile, di questo mondo e di quei pochi princìpi di cui esso è composto, hanno formato quelle d'un mondo infinitamente esteso, di un' infinità di princìpi e di un' infinità di mondi; essi non abbiano formato queste idee con la forza del loro pensiero, ma esse siano state inviate loro nello spirito da un mondo veramente infinito nella sua estensione, da una vera infinità di princìpi e da una infinità di mondi realmente esistenti.

Quanto a ciò che voi dite, « che concepite l' infinito per mezzo di una vera idea », certamente, se essa fosse vera, vi rappresenterebbe l' infinito come è in sè, e quindi comprendereste ciò che in esso v' è di più essenziale, e di cui si tratta adesso, cioè l' infinità stessa. Ma il vostro pensiero termina sempre in qualche cosa di finito, e voi dite solo il nome d' infinito, poichè non sapreste comprendere ciò che supera la vostra comprensione, sì che si può dire con ragione che voi non concepite l' infinito che per la sola negazione del finito. E non basta dire « che voi concepite più

realtà in una sostanza infinita che in una finita », poichè bisognerebbe che concepiste una realtà infinita, il che, nondimeno, non fate. Che anzi, a dir vero, voi non concepite una realtà maggiore, poichè estendete solamente la sostanza finita, e dopo vi figurate che vi è più realtà in ciò che è così ingrandito ed esteso dal vostro pensiero, che in ciò stesso quando è raccorciato e non esteso. A meno che non pretendiate anche che quei filosofi concepissero di fatto più realtà quando s' immaginavano più mondi, che quando non ne concepivano che uno solo. E qui osserverò di sfuggita che la causa per la quale il nostro spirito tanto più si confonde, quanto più aumenta ed amplifica qualche specie, o idea, è in questo: che allora esso strappa questa specie dalla sua situazione naturale, ne toglie la distinzione delle parti, e l'estende in tal modo, e la rende sì sottile e delicata, che, alla fine, essa svanisce e si dissipa. Io non mi soffermo a dire che lo spirito si confonde parimenti per una causa del tutto opposta, cioè quando diminuisce ed impiccolisce troppo un' idea, che aveva concepito prima sotto qualche specie di grandezza.

Voi dite « che non importa che voi non possiate comprendere l' infinito, e nemmeno molte delle cose che sono in esso, ma che basta ne concepiate bene pochi aspetti affinchè sia vero dire che ne avete un' idea verissima, chiarissima e distintissima ». Tutt'altro; non è vero che voi abbiate una vera idea dell' infinito, ma solamente del finito, se è vero che non comprendete l' infinito, ma solo il finito. Si può dire, tutt'al più, che conoscete una parte dell' infinito, ma non perciò l' infinito stesso; nella stessa guisa che si potrebbe dire che conosce una parte del mondo chi non fosse mai uscito da un antro sotterraneo, ma non si potrebbe dire ch'egli avesse l' idea di tutto il mondo: sì che egli passerebbe per ridicolissimo se fosse convinto che l' idea d'una così piccola porzione fosse la vera e naturale idea di tutto il mondo. « Ma — dite voi — è proprio dell' infinito non esser compreso da voi che siete finito. » Certo, lo credo; ma non è proprio della vera idea dell' infinito di non rappresentarne

che una piccolissima parte, o, piuttosto, niente, poichè non vi è proporzione fra questa parte e il tutto. « Basta — dite voi — che concepiate ben distintamente queste poche cose. » Sì, come basta vedere l'estremità dei capelli di colui di cui si vuole avere una vera idea. Avrebbe avuto buon successo un pittore, che, per rappresentarmi al naturale sopra una tela, avesse solamente tracciato uno dei miei capelli, o anche l'estremità di uno di essi? Ora, è vero, che vi è una proporzione non soltanto molto minore, ma anzi infinitamente minore, fra tutto quanto conosciamo dell' infinito e l' infinito stesso, che fra uno dei miei capelli, o l'estremità di uno di essi, ed il mio corpo intero. In una parola, quanto il vostro ragionamento prova di Dio, lo prova anche di una infinità di mondi, e questo tanto più, quanto più facile è stato agli antichi filosofi di formarne e concepirne le idee per mezzo della conoscenza chiara e distinta che avevano di questo nostro mondo, di quel che lo sia a voi di concepire un Dio e un Essere infinito per mezzo della conoscenza della vostra sostanza, la natura della quale non v'è ancor nota.

VIII. Dopo di ciò, voi fate quest'altro ragionamento: « Come sarebbe possibile che io potessi conoscere di dubitare e di desiderare, e cioè sentire che mi manca qualche cosa, e che non sono interamente perfetto, se non avessi in me nessun' idea di un essere più perfetto del mio, nel paragone col quale riconoscessi i miei difetti? ». Ma se voi dubitate di qualche cosa, se desiderate qualcosa, se conoscete che vi manca qualche perfezione, qual meraviglia in questo, poichè non conoscete tutto, non siete in tutto e non possedete tutto? Voi riconoscete — dite — « di non essere perfettissimo ». Certamente vi credo; e voi potete dirlo senza invidia e senza farvi torto; dunque — concludete voi —, « vi è qualcosa di più perfetto di me che esiste ». Perchè no? benchè quello che desiderate non sia sempre in tutto più perfetto di quel che voi siete. Quando desiderate del pane, quel pane che desiderate non è in tutto più perfetto di voi o del vostro corpo, ma è solamente più perfetto di quella fame o inanizione che è nel vostro stomaco. In che modo, dunque,

concluderete voi che vi è qualcosa di più perfetto di voi che esiste? Così: in quanto vedete l'universalità delle cose [*universitas rerum*], nella quale e voi e il pane e le altre cose con voi sono comprese; poichè ogni parte dell'universo avendo in sè qualche perfezione, e le une servendo a perfezionar le altre, è facile concepire che v'è più perfezione nel tutto che in una parte; e per conseguenza, poichè voi non siete che una parte di questo tutto, dovete conoscere qualche cosa di più perfetto di voi. Potete, dunque, in questo modo avere in voi l'idea di un essere più perfetto del vostro, con la comparazione del quale riconoscete i vostri difetti, per non dire che possono esserci altre parti in quest'universo che sono più perfette di voi; così stando le cose, potete desiderare ciò ch'esse hanno, e con la loro comparazione i vostri difetti possono essere riconosciuti. Poichè avete potuto conoscere un uomo che fosse più forte, più sano, più vigoroso, meglio fatto, più dotto, più moderato e, quindi, più perfetto di voi; e non vi è stato difficile concepirne l'idea, e, con la comparazione di quest'idea, conoscere che voi non avete tanta salute, tanta forza, e, in una parola, tante perfezioni, quante egli ne possiede.

Voi vi fate un poco dopo questa obbiezione: « Ma forse io sono qualcosa di più di quel che non pensi, e tutte queste perfezioni che attribuisco a Dio sono, in certo modo, in me in potenza, benchè esse non si producano ancora, e non si manifestino per mezzo delle loro azioni, come può accadere se la mia conoscenza si accresca sempre più all'infinito ». Ma a ciò rispondete: « Anche se fosse vero che la mia conoscenza acquistasse tutti i giorni nuovi gradi di perfezione, e che vi fossero in me molte cose in potenza, che non sono ancora attualmente, tuttavia nulla di tutto ciò appartiene all'idea di Dio, nella quale nulla si trova solamente in potenza, ma tutto è attualmente ed in effetto, ed anzi non è forse un argomento infallibile d'imperfezione nella mia conoscenza il fatto che essa si accresce a poco a poco e si aumenta per gradi? ». Ma si può replicare a questo che, se è vero che le cose concepite in un'idea sono attualmente in

questa idea, non per questo sono attualmente nella cosa stessa, di cui essa è l' idea. Così l'architetto si figura l' idea di una casa, e tale idea, in verità, è attualmente composta di mura, di pavimenti, di tetti, di finestre e di altre parti, secondo il disegno che egli ne ha tracciato, e, nondimeno, nè la casa, nè alcuna delle sue parti sono ancora attualmente, ma solamente in potenza; egualmente, anche quell' idea che gli antichi filosofi avevano d'una infinità di mondi contiene in effetti mondi infiniti, ma voi non direte per questo che quei mondi infiniti esistano attualmente. Ecco perchè, vi sia o meno in voi qualche cosa in potenza, ciò basta perchè la vostra idea o conoscenza possa gradualmente aumentare e crescere; ma non per questo si deve arguire che ciò che è rappresentato o conosciuto per mezzo di essa esista attualmente. Quello che voi osservate dopo, e cioè « che la vostra conoscenza non sarà mai attualmente infinita », dev'esservi accordato senza contestazione; ma dovete sapere anche che non avrete mai una vera e naturale idea di Dio, di cui vi resterà sempre molto più (ed anche infinitamente più) da conoscere, che di colui di cui non aveste visto che la punta dei capelli. Poichè ammetto sì che non abbiate visto quest'uomo tutto intero, tuttavia ne avete visti altri, in paragone ai quali potete per congettura figurarvi di lui qualche idea; ma non si può dire che noi abbiamo visto mai nulla di simile a Dio ed all' immensità della sua Essenza.

Voi dite « di concepire che Dio è attualmente infinito, in tal modo che nulla si saprebbe aggiungere alla sua perfezione ». Ma voi giudicate così senza saperlo, e il giudizio che ne fate non viene che dalla prevenzione del vostro spirito, come gli antichi filosofi pensavano che vi fossero dei mondi infiniti, un' infinità di princìpi ed un universo così vasto nella sua estensione, che nulla potevasi aggiungere alla sua grandezza. Quanto a quello che dite in seguito, « che l'essere oggettivo di un' idea non può dipendere o procedere da un essere in potenza, ma solo da un essere formale o attuale », esaminate in che modo può esser vero ciò, se è vero quello che testè ho detto dell' idea di un architetto

e di quella degli antichi filosofi, e principalmente se osservate che queste specie d' idee sono composte delle altre di cui il vostro intelletto è stato già informato dall'esistenza attuale delle loro cause.

IX. Voi chiedete in appresso « se voi stesso, che avete l' idea di un essere più perfetto del vostro, potreste esistere nel caso che non ci fosse un Dio », e rispondete: « Da chi, dunque, deriverei io la mia esistenza? Da me stesso o dai miei genitori o da altre cause meno perfette di Dio? ». Dopo di che, voi provate « che non siete per voi stesso ». Ma ciò non era necessario. Date anche ragione del « perchè non siete sempre esistito », ma questo pure è superfluo; se non in quanto ne vogliate arguire che non avete soltanto una causa efficiente e produttrice del vostro essere, ma anche una che vi conserva ogni momento; e ciò — dite voi — « perchè tutto il tempo della vostra vita potendo essere diviso in più parti, bisogna necessariamente che voi siate creato di nuovo in ciascuna delle sue parti, a causa della mutua indipendenza che è fra le une e le altre ». Ma vedete, vi prego, in che modo ciò può intendersi. Poichè è verissimo che vi sono degli effetti che, per perseverare nell'essere e non venire annientati ad ogni momento, han bisogno della presenza ed attività continua della causa che ha dato loro il primo essere; e di tal natura è la luce del sole (benchè, a dir vero, gli effetti di questa sorta non siano in realtà gli stessi, ma, piuttosto, effetti diversi che si susseguono impercettibilmente, come si vede nell'acqua di un fiume). Ma ne vediamo altri che perseverano nell'essere, non solamente quando la causa che li ha prodotti non agisce più, ma anche quando essa è affatto corrotta ed annientata. E di questo genere sono tante di quelle cose generate e create, che sarebbe inutile farne qui l'enumerazione [1]; basta soltanto che voi siate una fra esse, qualunque sia la causa del vostro essere. Voi dite che « le parti del tempo della vostra vita

[1] [Si è ritornati qui al testo latino, reso in modo equivoco in francese.]

non dipendono le une dalle altre ». Qui si potrebbe replicare che non si può immaginare nessuna cosa, le cui parti siano più inseparabili le une dalle altre che quelle del tempo, il legame e il seguito delle quali siano più indissolubili, e in cui le parti che seguono si possano meno distaccare e possano avere maggior unione e dipendenza con quelle che le precedono. Ma, per non insistere maggiormente su questo, a che serve alla vostra produzione o conservazione questa dipendenza o indipendenza delle parti del tempo, le quali sono esteriori, successive e non hanno alcuna attività? Certo, non vi contribuiscono maggiormente di quanto il flusso ed il riflusso continuo delle acque alla produzione o conservazione d'una roccia ch'esse bagnano. « Ma — direte voi — dal fatto che sono per lo innanzi esistito non segue ch' io debba esistere adesso. » Lo credo bene; non che perciò vi sia bisogno d'una causa che vi crei incessantemente di nuovo, ma perchè non è impossibile che vi sia qualche causa che vi possa distruggere, o che voi abbiate in voi sì poca forza e vigore da mancare, infine, da voi stesso.

Voi dite « essere cosa manifesta per la luce naturale che la conservazione e la creazione non differiscono che secondo il nostro modo di pensare, e non già di fatto ». Ma io non vedo punto che ciò sia manifesto, se non forse, come testè ho detto, in quegli effetti che richiedono la presenza e l'attività continua delle loro cause, come la luce e simili.

Aggiungete « di non aver in voi la virtù, in forza della quale possiate conservare voi stesso, poichè, essendo una cosa che pensa, se una tal virtù risiedesse in voi, ne avreste conoscenza ». Ma vi è in voi una certa virtù in forza della quale voi potete assicurarvi che persevererete nell'essere; non già, tuttavia, necessariamente o indubitabilmente, poichè questa virtù o naturale costituzione, qualunque essa sia, non si estende fino ad allontanare da voi ogni sorta di causa corruttrice tanto interna che esterna. Ecco perchè voi non cesserete di esistere, poichè avete in voi forza sufficiente, non per riprodurvi di nuovo, ma per farvi perseverare, a meno che non sopravvenga qualche causa corruttrice.

Ora, da tutto il vostro ragionamento voi concludete benissimo « che dipendete da qualche essere differente da voi », non già, tuttavia, come di recente prodotto da lui, ma come prodotto da lui un tempo.

Voi proseguite, e dite « che nè i vostri genitori, nè altre cause possono esser questo Essere dal quale dipendete ». Ma perchè non lo sarebbero i vostri genitori, dai quali sembra sì manifestamente che voi siate stato prodotto congiuntamente col vostro corpo, per non dir nulla del sole e di parecchie altre cause che concorsero alla vostra generazione? « Ma — dite voi — io sono una cosa che pensa, e che ha in sè l'idea di Dio. » Ma i vostri genitori, o gli spiriti dei vostri genitori, non sono stati forse delle cose pensanti, e non hanno forse avuto l'idea di Dio come voi? Ed a qual proposito ribattere in questo luogo, come fate, quell'assioma, di cui avete già per lo innanzi parlato, e cioè « che è una cosa evidentissima, che dev'esserci almeno tanta realtà nella causa quanta nel suo effetto? Se — dite voi — colui dal quale io dipendo è diverso da Dio, si può chiedere se è per sè o per altri. Poichè, se è per sè, sarà Dio; se è per altri, si farà da capo la stessa domanda, fino a che si sia pervenuti ad una causa che sia per sè, e che, quindi, sia Dio; poichè in ciò non può esserci processo all' infinito ». Ma se i vostri genitori sono stati la causa del vostro essere, questa causa ha potuto essere non per sè ma per un'altra, e quella da capo per un'altra, e così all' infinito; e mai potrete provare che vi sia qualche assurdità in questo processo all' infinito, se non provate in pari tempo che il mondo ha avuto principio, e per conseguenza che vi è stato un primo padre, che non aveva un padre prima di sè. Certo, il processo all' infinito sembra assurdo solo in quelle cause che sono talmente legate e subordinate le une alle altre, che l' inferiore non può agire senza la superiore che la muova; come quando qualcosa è mossa da una pietra che è stata spinta da un bastone, che la mano aveva scosso; o un peso è stato sollevato dall'ultimo anello d'una catena, che è trascinato da quello soprastante, e questo da un altro; poichè allora bisogna risalire

ad un primo motore, che mette in moto tutti gli altri. Ma in quelle sorta di cause, le quali sono ordinate in modo che, distrutta la prima, quella che ne dipende continua a sussistere ed a poter agire, sembra non esservi nessuna assurdità a supporre un processo all' infinito. Ecco perchè, quando voi dite essere manifestissimo che in ciò non può esservi processo all' infinito, vedete un po' se Aristotile l' ha pensata così, il quale ha creduto che il mondo non abbia avuto inizio, e non gli ha riconosciuto nessun primo padre.

Proseguendo il vostro ragionamento, voi dite « che non si saprebbe neppur fingere che più cause abbiano insieme concorso in parte alla produzione del vostro essere, e che dall'una voi abbiate ricevuto l'idea di una delle perfezioni che attribuite a Dio, e da un'altra l' idea di qualche altra, poichè tutte queste perfezioni non si possono trovare che in un solo e vero Dio, del quale la principale perfezione è l'unità o la semplicità ». Tuttavia, o che non vi sia che una sola causa del vostro essere, o che ve ne siano parecchie, non per questo è necessario che esse abbiano impresso in voi le idee delle loro perfezioni, che abbiate potuto in seguito unire insieme. Ma, tuttavia, vorrei domandarvi perchè, se non ci son potute essere più cause del vostro essere, almeno non avrebbero potuto esserci nel mondo più cose, di cui avendo contemplato ed ammirato separatamente le diverse perfezioni, voi abbiate pensato che sarebbe felice l'ente in cui si trovassero tutte congiunte insieme? Voi sapete come i poeti ci descrivono Pandora; perchè, dunque, voi similmente, dopo aver ammirato in vari uomini una scienza eminente, un'alta saggezza, una sovrana potenza, una salute vigorosa, una perfetta bellezza, una felicità senza disgrazia ed una lunga vita, perchè — dico — non avreste potuto unire assieme tutte queste perfezioni, e pensare che sarebbe degno d'ammirazione colui che potesse possederle tutte insieme? Perchè, in seguito, non avreste potuto aumentare tutte queste perfezioni a tal punto, che lo stato di costui apparisse ancor più da ammirare, sol che non mancasse più nulla alla sua scienza, alla sua potenza, alla sua durata ed a tutte le sue altre per-

fezioni, e che esse fossero così perfette da non potervisi nulla aggiungere, e fosse onnisciente, onnipotente, eterno, e possedesse in supremo grado ogni sorta di perfezioni? Ma vedendo che la natura umana non è capace di contenere tale complesso e serie di perfezioni, perchè non avreste potuto pensare che sarebbe perfettamente felice quella natura, cui potessero appartenere tutte queste cose? E perchè non credere cosa degna della vostra ricerca il sapere se una tale natura esista o no nel mondo? Perchè non essere talmente persuaso da certi argomenti, da sembrarvi essere cosa più conveniente che tale natura esista, anzichè non esista? E perchè, infine, supposto che esista, non potreste negarle la corporeità, la limitazione, e tutte le altre cose, che comprendono nel loro concetto qualche sorta d' imperfezione? È così, senza dubbio, che molti sembrano aver condotto il loro ragionamento, benchè, nondimeno, sia accaduto che, non avendo seguito tutti la stessa via, nè portato i loro pensieri altrettanto lontano, alcuni abbiano rinchiuso la Divinità in un corpo, altri le abbiano dato una forma umana, altri non si siano contentati di un solo Dio, ma ne abbiano fabbricato parecchi a fantasia loro, ed infine altri abbiano lasciato andare il loro spirito a tutte quelle stravaganze ed immaginazioni riguardo alle divinità, che han regnato fra l' ignoranza del paganesimo. Riguardo a quel che voi dite « della perfezione dell'unità », non v' ha repugnanza nel concepire tutte le perfezioni che attribuite a Dio come intimamente unite ed inseparabili, benchè l' idea che ne avete non sia stata messa in voi da lui, ma l'abbiate tratta dagli oggetti esteriori e, dopo, aumentata, come è stato detto per lo innanzi; ed è così che ci dipingono non soltanto Pandora come una dea ornata di ogni sorta di perfezioni, ed a cui ogni dio aveva dato uno dei suoi principali vantaggi; ma è anche così che formano l' idea d'una perfetta repubblica e d'un compito oratore, ecc. Infine, « dal fatto che voi siete, e che l' idea di un essere sovranamente perfetto è in voi, voi concludete essere con tutta evidenza dimostrato che Dio esiste ». Ma, benchè la conclusione sia verissima, cioè « che Dio esiste »,

io non vedo, nondimeno, ch'essa segua necessariamente dai principi che avete posti.

X. « Mi resta solamente — dite voi — da esaminare in qual modo ho acquistato quest' idea; poichè non l' ho ricevuta dai sensi, e mai essa s' è offerta a me quasi venendomi incontro; essa non è neppure una pura produzione o finzione del mio spirito, poichè non è in mio potere di nulla diminuirvi od aggiungervi, e, pertanto, non resta più nulla da dire se non che, come l' idea di me stesso, essa è nata e prodotta con me fin da quando sono stato creato. » Ma ho già fatto vedere più volte come in parte voi potete averla ricevuta dai sensi, ed in parte potete averla inventata da voi stesso. Quanto a ciò che dite, « che non potete nè aggiungervi, nè togliervi nulla », ricordatevi quanto era imperfetta l' idea che ne avevate al principio; pensate che possono esserci degli uomini o degli angeli od altre nature più dotte di voi, dalle quali potete apprendere riguardo all'essenza di Dio qualche cosa che non sapete ancora; pensate, almeno, che Dio può istruirvi in tal modo, e rialzare talmente la vostra conoscenza, sia in questa vita, sia nell'altra, che riputerete un nulla tutto quanto avete mai conosciuto di lui, ed infine pensate come dalla considerazione delle perfezioni delle creature si può salire ed arrivare fino alla conoscenza delle perfezioni di Dio, e che, come esse non possono essere tutte conosciute in un momento, ma di giorno in giorno si può scoprirne di nuove, così noi non possiamo tutto d'un tratto avere una perfetta idea di Dio, ma essa va perfezionandosi, a misura che le nostre conoscenze aumentano.

Voi proseguite così: « E, certo, non si deve trovare strano che Dio, creandomi, abbia messo in me quest' idea che fosse come la marca dell'operaio impressa sulla sua opera. E non è nemmeno necessario che questa marca sia qualche cosa di differente da questa stessa opera. Ma, da ciò solo che Dio mi ha creato, è assai credibile ch'egli mi abbia in qualche modo prodotto a sua immagine e somiglianza, e che io concepisca questa rassomiglianza (nella quale l' idea di Dio si trova contenuta) per mezzo della stessa facoltà per la quale

concepisco me stesso; cioè che quando rifletto su me, non solamente conosco di essere una cosa imperfetta, incompleta e dipendente da altri, che tende e che aspira senza posa a qualche cosa di migliore e di più grande che io non sia; ma conosco anche, in pari tempo, che colui dal quale dipendo possiede in sè tutte queste grandi cose, alle quali aspiro, e di cui trovo in me le idee, non indefinitamente e solo in potenza, ma in effetti, attualmente ed infinitamente, e che pertanto è Dio ». Certo, tutte queste cose sono assai graziose e belle, e non dico che non siano vere; ma vorrei, tuttavia, domandarvi da quali antecedenti le deducete. Poichè, lasciando da parte quel che ho detto prima, se è vero che « l' idea di Dio è in noi come la marca dell'operaio impressa sulla sua opera », ditemi, vi prego: qual' è la maniera di quest' impressione, qual' è la forma di questa marca, e come la discernete? « Che se essa non differisce dall'opera o dalla cosa stessa », voi non siete, dunque, che un' idea? non siete altro che una maniera o guisa di pensare? voi siete e la marca impressa e il soggetto dell' impressione? « È credibilissimo — dite voi — che Dio vi abbia fatto a sua immagine e somiglianza. » In verità, ciò può credersi per le luci della fede e della religione; ma in che modo ciò può supporsi per ragion naturale, se non supponete che Dio abbia la forma di un uomo? ed in che può consistere questa rassomiglianza? Potete presumere, voi che non siete che cenere e polvere, di essere simile a quella natura eterna, incorporea, immensa, perfettissima, gloriosissima e, quel ch' è più, affatto invisibile ed incomprensibile alla poca luce ed alla debolezza dei nostri spiriti? L'avete voi vista faccia a faccia, per potere asserire, facendo comparazione di voi a lei, che le siete conforme? Voi dite « che questo è credibilissimo, poichè egli vi ha creato ». Al contrario, proprio per ciò è incredibile. Poichè l'opera non è mai simile all'operaio, se non quando essa è da lui generata con una comunicazione di natura. Ma voi non siete generato in tal modo da Dio, poichè voi non siete suo figlio, e non partecipate punto della sua natura, ma siete solamente creato da lui, cioè fatto secondo l' idea che egli

ne ha concepito, sì che non potete dire di avere maggiore rassomiglianza con lui che una casa con un muratore. Ed anche questo s' intende, supposto che siate stato creato da Dio; il che non avete ancora provato. « Voi concepite — dite voi — questa rassomiglianza, nello stesso tempo che concepite di essere una cosa incompleta, dipendente, e che aspira senza posa a cose più grandi e migliori. » Ma perchè questo non è, piuttosto, un segno di dissomiglianza, poichè Dio, al contrario, è perfettissimo, affatto indipendente, del tutto sufficiente a se stesso, essendo grandissimo ed ottimo? Per non dire che, quando vi concepite dipendente, non concepite voi subito per questo che colui, donde dipendete, è diverso dai vostri genitori? o, se concepite che egli è diverso, non v'è ragione per cui vi crediate simile a lui. Per non dire anche che è strano come il resto degli uomini, o, se voi volete, degli spiriti, non concepisca la stessa cosa che concepite voi, principalmente non essendovi ragione di credere che Dio non abbia loro impresso l' idea di se stesso come ha fatto in voi. E, certo, ciò solo è più che sufficiente per far vedere che non è un' idea impressa dalla mano di Dio, visto che, se ciò fosse, tutti gli uomini l'avrebbero impressa in egual guisa nei loro spiriti, concepirebbero Dio in una stessa maniera e sotto una stessa specie; tutti gli attribuirebbero le stesse cose, tutti avrebbero su lui gli stessi sentimenti; e, tuttavia, noi vediamo manifestamente il contrario. Ma su questo, ormai, si è detto anche troppo.

CONTRO LA QUARTA MEDITAZIONE

Del vero e del falso.

I. Voi cominciate questa meditazione riassumendo tutte le cose che credete siano state per lo innanzi sufficientemente dimostrate, e per mezzo di cui credete di aver aperto il cammino per condurre più avanti le nostre conoscenze. Per conto mio, per non ritardare un così bel disegno, non

insisterò col dire innanzi tutto che avreste dovuto dimostrarle più chiaramente; basterà vi ricordiate di ciò che vi è stato accordato e di ciò che non vi è stato concesso, in modo che, in appresso, non ne facciate un presupposto [*ne res trahatur in praejudicium*].

Continuando dopo di ciò il vostro ragionamento, voi dite « non essere possibile che Dio v' inganni mai, e per scusare quella facoltà fallace e soggetta all'errore, che dovete a lui, ne riversate la colpa sul niente, di cui dite che l' idea si presenta spesso al vostro pensiero, e di cui siete in certo modo partecipe, sì che vi collocate a mezzo fra Dio ed esso ». Certo, questo ragionamento è bellissimo, ma, senza fermarmi a dire ch' è impossibile spiegare quale sia l' idea del nulla, o come la concepiamo, nè in che cosa noi partecipiamo del niente e parecchie altre cose, osservo soltanto che questa distinzione non impedisce che Dio non abbia potuto dare all'uomo una facoltà di giudicare esente da errore. Poichè, anche se essa non fosse stata infinita, poteva, nondimeno, esser tale da impedirci di consentire all'errore; sì che quel che avessimo conosciuto, l'avremmo conosciuto con tutta chiarezza e certezza; e su quel che non avessimo conosciuto, non avremmo portato alcun giudizio che ci obbligasse a crederne qualcosa di determinato.

Il che obbiettando a voi stesso, voi dite « che non vi è luogo di meravigliarsi, se non siete capace di comprendere perchè Dio fa quello che fa ». Questo è detto assai bene; ma, nondimeno, v' è di che meravigliarsi che abbiate in voi un' idea vera, che vi rappresenta Dio onnisciente, onnipotente ed ottimo, e che vediate, nondimeno, alcune delle sue opere che non sono interamente perfette; sì che, avendo almeno potuto farne di più perfette, e non avendole fatte, sembra che sia questo un segno ch'egli abbia mancato di conoscenza o di potere o di volontà, e che, almeno, sia stato imperfetto in questo; che se poi, sapendolo e potendolo, non l' ha voluto, egli ha preferito l' imperfezione a quel che poteva essere più perfetto.

Quanto a ciò che voi dite, che « tutto quel genere di

cause che suole essere tratto dal fine, non è d'alcun uso nelle cose fisiche», avreste potuto forse dirlo con ragione in un'altra occasione; ma quando si tratta di Dio, è da temere che non rifiutate il principale argomento, per il quale la saggezza di un Dio, la sua provvidenza, ed anche la sua esistenza, possono essere provate per ragion naturale. Poichè, per nulla dire di quella prova convincente che può esser tratta dalla considerazione dell'universo, dei cieli e delle altre sue principali parti, di dove potete trarre argomenti più forti per la prova di un Dio, che considerando il bell'ordine, l'uso e l'economia delle parti in ogni sorta di creature, sia nelle piante, sia negli animali, sia negli uomini, sia, infine, in quella parte di voi stesso che reca l'immagine ed il carattere di Dio, o anche, a dirittura, nel vostro corpo? E, di fatto, si sono visti molti grandi uomini, che da questa considerazione anatomica del corpo umano non si sono soltanto elevati alla conoscenza di Dio, ma si sono creduti obbligati a innalzare degl'inni in sua lode, vedendo una sì ammirabile saggezza ed una così singolar provvidenza nella perfezione e nella disposizione di ciascuna delle parti del corpo.

Voi direte, forse, che sono le cause fisiche di questa forma e situazione, che debbono essere l'oggetto della nostra ricerca, e che quelli i quali guardano piuttosto alla causa finale che all'efficiente o alla materiale, si rendono ridicoli. Ma nessuno avendo ancora potuto fin qui comprendere, e molto meno spiegare, come si formino quelle undici pellicole, che, come tante valvole, aprono e chiudono le quattro aperture delle due camere o cavità del cuore; nè chi dia loro la disposizione che hanno; nè quale sia la loro natura; e donde venga presa la materia per farle; e in che modo il loro agente si applichi all'azione, di quali organi ed utensili si serva, ed in che modo li metta in opera, quali cose gli siano necessarie per dar loro il temperamento che hanno, e farle con la consistenza, unione, flessibilità, grandezza, figura e situazione con cui le vediamo; nessuno — dico — fra i naturalisti avendo ancora potuto fin qui comprendere,

o spiegare queste e molte altre cose, perchè non ci sarà almeno permesso d'ammirare quell'uso maraviglioso e quell' ineffabile provvidenza, che ha sì convenientemente disposto quelle valvole all'entrata di quelle cavità? Perchè non lodare chi di là riconoscerà che bisogna necessariamente ammettere una causa prima, la quale non abbia solamente disposto così saggiamente queste cose conformemente al loro scopo, ma anche tutto quel che vediamo di più ammirabile nell'universo?

Voi dite « che non vi sembra di potere, senza temerità, ricercare ed intraprendere di scoprire i fini impenetrabili di Dio ». Ma, benchè ciò possa esser vero, se intendete parlare degli scopi che Dio ha voluto siano nascosti, o di cui ci ha vietato la ricerca, ciò, nondimeno, non può intendersi di quelli, che ha come esposti alla vista di tutti quanti, e che si scoprono senza molto lavoro, e che, del resto, sono tali che ne ridonda una grandissima lode a Dio come a loro autore.

Voi dite, forse, che l' idea di Dio, che è in ciascuno di noi, è sufficiente per avere una vera ed intera conoscenza di Dio e della sua provvidenza, senza bisogno perciò di ricercare quale scopo Dio si è proposto creando tutte le cose, o di portare il pensiero su qualche altra considerazione. Ma non tutti hanno avuto la fortuna di possedere — come voi — fin dalla nascita questa idea di Dio sì perfetta e sì chiara, da non veder nulla di più evidente. Ecco perchè non si devono biasimare quelli che Dio non ha dotati d'una sì gran luce, se — esaminando l'opera — cercano di conoscere e di glorificare l'operaio. Oltre che ciò non impedisce che ci si possa servire di quella idea, la quale sembra, anzi, perfezionarsi al massimo nella considerazione delle cose di questo mondo, alla cui conoscenza, se vorrete dire la verità, voi dovete in buona parte, per non dire del tutto, quel che sapete. Poichè, di grazia, fin dove credete voi che sarebbe giunta la vostra conoscenza, se, dal momento che siete stato infuso nel corpo, foste sempre restato con gli occhi chiusi, le orecchie turate, e senza l'uso di nessun altro

senso esteriore, e così aveste passato tutta la vostra vita, meditando solamente in voi stesso, e passando e ripassando in voi i vostri propri pensieri? Diteci, di grazia, ma diteci in buona fede, e fateci una descrizione ingenua dell' idea che, secondo voi, avreste avuto di Dio e di voi stesso.

II. Voi adducete, in appresso, come soluzione, che « la creatura che sembra imperfetta non dev'essere considerata come un tutto distaccato, ma come facente parte dell'universo, poichè così sarà trovata perfetta ». Certamente questa distinzione è lodevole, ma non si tratta qui della imperfezione di una parte in quanto parte, ovvero in quanto comparata col tutto, ma bensì in quanto essa è un tutto in se stessa, ed esercita una propria e speciale funzione; e quand'anche la riferiste al tutto, la difficoltà resterà sempre di sapere se l'universo non sarebbe stato in effetti più perfetto se tutte le sue parti fossero state esenti d' imperfezione, di quanto sia oggi, che parecchie delle sue parti sono imperfette. Così, infatti, sarà più perfetto quello Stato in cui tutti i cittadini saranno dei galantuomini, di quello in cui i più, o alcuni, saranno dei furfanti.

Ecco perchè, quando voi dite un poco dopo che « è, in certo modo, una maggior perfezione nell'universo il fatto che alcune delle sue parti non sono esenti da errore, che se fossero tutte simili », è lo stesso che se diceste che è, in certo modo, una più grande perfezione in una repubblica il fatto che alcuni dei suoi cittadini siano cattivi, che se tutti fossero persone dabbene. Donde accade che, come sembra esser augurabile ad un buon principe di non avere che delle persone dabbene per cittadini, egualmente sembra che avrebbe dovuto essere conveniente al disegno ed alla dignità dell'Autore dell'universo di fare in modo che tutte le sue parti fossero esenti da errore. E benchè possiate dire che la perfezione di quelle che ne sono esenti sembra maggiore per il contrasto con quelle che vi sono soggette, questo, tuttavia, non accade che per accidente; proprio come, se la virtù dei buoni risplende, in certo modo, per l'opposizione dei cattivi, non è, pertanto, che per accidente che essa splende di

più così. Di guisa che, come non è a desiderare che vi siano dei malvagi in una repubblica, affinchè i buoni ne sembrino migliori, egualmente sembra che non fosse conveniente che alcune parti dell'universo fossero soggette all'errore, per dar maggior lustro a quelle che ne erano esenti.

Voi dite di « non avere nessun diritto di lamentarvi, se Dio, avendovi messo al mondo, non ha voluto che foste dell'ordine delle creature più nobili e più perfette ». Ma questo non toglie la difficoltà, che sembra vi sia, di sapere perchè non gli sarebbe bastato darvi posto fra le meno perfette, senza mettervi nell'ordine di quelle fallaci e difettose. Poichè, precisamente come non si biasima un principe, perchè non eleva tutti i suoi cittadini ad alte dignità, ma ne riserba alcuni per gli uffici mediocri, ed altri ancora per gl' infimi, tuttavia sarebbe estremamente colpevole, e non potrebbe esentarsi dal biasimo, se non soltanto ne destinasse alcuni alle funzioni più vili e più basse, ma ne destinasse anche ad azioni malvage e perverse.

Voi dite « che non vi è in effetti nessuna ragione, che possa provare che Dio avrebbe dovuto darvi una facoltà di conoscere più grande di quella che vi ha dato; e che, per quanto destro e dotto operaio ve l' immaginiate, non dovete, per questo, pensare che egli avrebbe dovuto mettere in ognuna delle sue opere tutte le perfezioni che può mettere in alcune ». Ma ciò non risponde alla mia obbiezione, e voi vedete che la difficoltà non è tanto di sapere perchè Dio non vi ha dato una più ampia facoltà di conoscere, quanto di sapere perchè ve ne ha data una fallace; nè si mette in questione perchè un operaio perfettissimo non voglia mettere in tutte le sue opere tutte le perfezioni della sua arte, ma perchè voglia mettere in alcune anche dei difetti.

Voi dite che, « benchè non possiate trattenervi dall'errare per mezzo di una chiara ed evidente percezione di tutte le cose, che possono cadere sotto la vostra deliberazione, avete, pertanto, in vostro potere un altro mezzo per impedirvene, che è di ritenere fermamente la risoluzione di non dar mai il vostro giudizio sulle cose, di cui la verità

non vi è nota ». Ma quando anche aveste ad ogni momento un'attenzione abbastanza intesa per badare a ciò, non è forse sempre un' imperfezione, non conoscere chiaramente le cose, sulle quali abbiamo a dare il nostro giudizio, ed essere continuamente in pericolo di errare?

Voi dite che « l'errore consiste nell'operazione in quanto procede da voi, e che essa è una specie di privazione, e non nella facoltà che avete ricevuto da Dio, e neppure nell'operazione in quanto dipende da lui ». Ma io concedo che non vi sia errore nella facoltà considerata come proveniente immediatamente da Dio; ve n'è, pertanto, se la si considera più da lontano, in quanto essa è stata creata con questa imperfezione di poter errare. Così, come dite benissimo, « voi non avete motivo di lamentarvi di Dio, che, in effetti, non vi ha mai dovuto nulla; ma avete motivo di ringraziarlo di tutti i beni che vi ha concesso ». Ma v'è sempre di che stupirsi perchè non ve ne abbia dati di più perfetti, se è vero ch'egli sapeva farlo, poteva farlo, ed era immune da invidia.

Voi aggiungete che « non dovete neppure lamentarvi che Dio concorra con voi a formare gli atti di questa volontà, cioè i giudizi nei quali v' ingannate, poichè quegli atti sono affatto veri ed assolutamente buoni, in quanto dipendono da Dio; e v' ha, in certo modo, più perfezione nella vostra natura, perchè potete formarli, che se non lo poteste. Quanto alla privazione, nella quale sola consiste la ragion formale dell'errore e del peccato, essa non ha bisogno di nessun concorso di Dio, poichè non è una cosa o un essere, e se la si riporta a Dio come alla sua causa, non dev'esser chiamata privazione, ma solamente negazione, secondo il significato che si dà a queste parole nella Scuola ». Ma benchè questa distinzione sia assai sottile, essa, nondimeno, non soddisfa interamente. Poichè, benchè Dio non concorra alla privazione che si trova nell'atto, la quale è propriamente ciò che si chiama errore e falsità, concorre, nondimeno, all'atto, cui se non concorresse, non ci sarebbe privazione; e, d'altronde, egli stesso è l'autore della potenza che s' inganna o

che erra, e, pertanto, egli è l'autore di una potenza impotente, e così sembra che il difetto che si trova nell'atto non debba tanto essere riferito alla potenza, che di per sè è debole ed impotente, quanto a colui che ne è l'autore, e che, avendo potuto renderla potente, o anche più potente di quel che fosse necessario, l'ha voluta fare qual'è. Certamente, come non si biasima un fabbricante di chiavi di non aver fatto una grande chiave per aprire un piccolo scrigno, ma, avendone fatta una piccola, di averle dato una forma disadatta o difficile per aprirlo; così non è, in verità, una colpa in Dio se, volendo dare una potenza di giudicare ad una sì misera creatura come l'uomo, non gliene ha dato una così grande da poter bastare a comprendere tutto, o la maggior parte delle cose, o le più alte e nobili; ma, senza dubbio, vi è di che stupirsi, perchè, tra le poche cose ch'egli ha voluto sottomettere al suo giudizio, non ve ne sono quasi affatto in cui la potenza che gli ha dato non si trovi corta, incerta ed impotente.

III. Dopo di ciò, voi cercate «donde vengono i vostri errori, e quale può esserne la causa». E, innanzi tutto, non disputo qui perchè voi chiamate l'intelletto la «sola facoltà di conoscere le idee», cioè che ha il potere d'apprendere le cose semplicemente e senza alcuna affermazione o negazione, e chiamate la volontà od il libero arbitrio «la facoltà di giudicare», cioè quella cui appartiene di affermare o di negare, di dare il consenso o di rifiutarlo. Io chiedo solo perchè restringete l'intelletto in certi limiti, e non ne date nessuno alla volontà od alla libertà del libero arbitrio. Poichè, a dir vero, queste due facoltà sembrano essere di eguale estensione, o, per lo meno, l'intelletto sembra avere tanta estensione quanta la volontà; poichè la volontà non può portarsi verso nessuna cosa, che l'intelletto non abbia per lo innanzi prevista.

Io ho detto che l'intelletto «ha almeno tanta estensione», poichè sembra anzi che si estenda più lontano della volontà; visto che, non soltanto la nostra volontà o libero arbitrio non si porta su nessuna cosa, e non pronunziamo

nessun giudizio, e, per conseguenza, non facciamo nessuna scelta, e non abbiamo nessun amore o avversione per qualunque cosa che non abbiamo prima percepito, e di cui l'idea non sia stata concepita e proposta dall'intelletto; ma anche concepiamo oscuramente una quantità di cose di cui non facciamo giudizio alcuno, e per cui non abbiamo alcun sentimento di aborrimento o di desiderio. Ed anche la facoltà di giudicare è talvolta talmente incerta che le ragioni ch'essa avrebbe di giudicare essendo eguali da una parte e dall'altra, o non avendone alcuna, non ne segue nessun giudizio, benchè, nondimeno, l'intelletto concepisca ed apprenda quelle cose, che restano così indecise ed indeterminate.

Di più, quando voi dite che « di tutte le altre cose che sono in voi, non ve ne è nessuna così perfetta e così estesa, che non riconosciate bene che essa potrebbe essere ancora più grande e più perfetta, e specialmente la facoltà d'intendere, di cui potete anche formare una idea infinita », questo mostra chiaramente che l'intelletto non ha minor estensione della volontà, poichè esso si può estendere fino ad un oggetto infinito. Quanto a quel che riconoscete, che « la vostra volontà è uguale a quella di Dio, non già, a dir vero, in estensione, ma formalmente », perchè, di grazia, non potrete dire lo stesso dell'intelletto, se definite la nozione formale dell'intelletto allo stesso modo che fate di quella della volontà?

Ma, per terminare in una parola la nostra disputa, ditemi, di grazia, a che cosa può estendersi la volontà che l'intendimento non possa toccare? E se non v'è nulla, come sembra, « l'errore non può venire — come dite — dal fatto che la volontà è più estesa dell'intelletto, e che si estende a giudicare delle cose che l'intelletto non concepisce », ma piuttosto da questo, che le due facoltà essendo d'eguale estensione, l'intelletto concependo male certe cose, la volontà ne fa anche un cattivo giudizio. Ecco perchè io non vedo perchè doveste estendere la volontà oltre i limiti dell'intelletto, poichè essa non giudica delle cose che l'intelletto non concepisce, e non giudica male se non perchè l'intelletto non concepisce bene.

L'esempio che voi stesso portate (per confermare in questo la vostra opinione) riguardo al ragionamento che avete fatto dell'esistenza delle cose, è, a dir vero, eccellente in quel che riguarda il giudizio della vostra esistenza; ma, quanto alle altre cose, sembra che sia stato preso male; poichè, checchè diciate, o piuttosto fingiate, è certo, nondimeno, che voi non dubitate, e che non potete trattenervi dal giudicare che vi è qualche altra cosa oltre a voi che esiste ed è differente da voi, poichè già concepivate benissimo che non eravate solo nel mondo. La supposizione che voi fate, che « non avete ragione alcuna che vi convinca dell'una cosa piuttosto che dell'altra », voi potete, in verità, farla; ma dovete anche, in pari, tempo, supporre che non ne seguirà nessun giudizio, e che la volontà resterà sempre indifferente, e non si determinerà mai a dare giudizio alcuno, fino a che l' intelletto non abbia trovato più verosimiglianza da un lato che dall'altro.

E pertanto, quel che dite in seguito, cioè « che questa indifferenza si estende talmente alle cose che l' intelletto non scopre con sufficiente chiarezza ed evidenza, che, per probabili che siano le congetture che vi rendono incline a giudicare di qualche cosa, il solo vostro conoscerle come semplici congetture basta per darvi occasione di giudicare il contrario », non può, a mio credere, esser vero. Poichè la conoscenza che voi avete, che non sono altro che congetture, farà si che il giudizio, cui esse fanno inclinare il vostro spirito, non sarà fermo e sicuro, ma non vi porterà a giudicare il contrario, se non dopo che il vostro spirito avrà non solamente trovato delle congetture egualmente probabili, ma anche più forti e manifeste. Voi aggiungete che « avete sperimentato ciò in questi giorni, quando avete supposto come falso tutto quel che avevate tenuto per lo innanzi come verissimo ». Ma ricordatevi che questo non vi è stato accordato; poichè, a dir vero, voi non avete potuto credere, nè convincervi di non aver mai visto nè il sole, nè la terra, nè gli uomini; di non aver mai udito niente, di non aver mai camminato, nè mangiato, nè scritto, nè parlato, nè fatto altre simili azioni col ministerio del corpo.

Da tutto ciò si può, infine, concludere « che la forma dell'errore » non sembra tanto consistere « nel malo uso del libero arbitrio », come pretendete, quanto nel poco rapporto che vi è tra il giudizio e la cosa giudicata, che procede dal fatto che l' intelletto concepisce la cosa diversamente da com' è. Ecco perchè la colpa non viene tanto dal lato del libero arbitrio, perchè esso giudica male, quanto dal lato dell' intelletto, perchè non concepisce bene. Poichè può dirsi che vi è tale dipendenza del libero arbitrio dall' intelletto, che, se l' intelletto concepisce, o pensa di concepire, qualche cosa chiaramente, allora il libero arbitrio porta un giudizio fermo e sicuro, sia che questo giudizio sia vero di fatto, sia che sia stimato tale; ma se concepisce la cosa solo oscuramente, allora il libero arbitrio pronunzia il suo giudizio solo con timore ed incertezza, ma, pertanto, con questa credenza, che esso è più vero del suo contrario, sia che, per caso, il giudizio che pronunzia sia conforme alla verità, sia anche che gli sia contrario. Donde accade che non è tanto in nostro potere trattenerci dall'errare, quanto dal perseverare nell'errore, e che, per esaminare e correggere i nostri propri giudizi non v' è tanto bisogno di far violenza al nostro libero arbitrio, quanto di applicare il nostro spirito a più chiare conoscenze, che non mancheranno mai d'essere seguite da un migliore e più sicuro giudizio.

IV. Voi concludete esagerando il frutto che potete trarre da questa meditazione, ed in pari tempo « prescrivete ciò che si deve fare per pervenire alla conoscenza della verità, alla quale voi dite che perverrete infallibilmente, se vi soffermerete sufficientemente su tutte le cose che concepite perfettamente, e se le separerete dalle altre che non concepite se non con confusione ed oscurità ».

Perchè ciò non è solamente vero, ma anche tale che tutta la precedente meditazione, senza la quale ha potuto essere compreso, sembra essere stata inutile e superflua. Notate, tuttavia, che la difficoltà non è di sapere se si debbano concepire le cose chiaramente e distintamente per non ingannarsi, ma, bensì, di sapere come e per mezzo di qual metodo

si può riconoscere di avere un' intelligenza così chiara e distinta, da esser sicuri che è vera, e che non è possibile che c' inganniamo. Poichè voi osserverete che vi abbiamo obbiettato, fin dal principio, che spessissimo c' inganniamo anche quando ci sembra di conoscere una cosa sì chiaramente e distintamente, che crediamo di non poter conoscere nulla di più chiaro e distinto. Voi stesso vi siete fatto quest'obbiezione, e, tuttavia, siamo ancora in attesa di quest'arte o di questo metodo, al quale mi sembra che dobbiate principalmente lavorare.

CONTRO LA QUINTA MEDITAZIONE

Dell'essenza delle cose materiali, e dell'esistenza di Dio.

I. Voi dite, in primo luogo, che « v' immaginate distintamente la quantità, cioè l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità; come anche il numero, la figura, la situazione, il movimento e la durata ». Fra tutte queste cose, di cui dite che le idee sono in voi, voi prendete la figura, e, tra le figure, il triangolo rettilineo, riguardo al quale ecco ciò che dite: « Ancorchè non vi sia forse in nessun luogo del mondo, fuori del mio pensiero, una tal figura, e non ve ne siano mai state, nondimeno v' è una certa natura, o forma, o essenza determinata di questa figura, che è immutabile ed eterna, che io non ho inventata, e che non dipende in nessun modo dal mio spirito; come appare dal fatto che si possono dimostrare diverse proprietà di questo triangolo, cioè che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, che l'angolo maggiore è sotteso al lato maggiore, e simili; le quali, adesso, sia che lo voglia o no, riconosco con tutta chiarezza ed evidenza essere in esso, benchè non vi abbia prima pensato in nessun modo, quando mi sono immaginato per la prima volta un triangolo; e quindi non si può dire che io le abbia finte ed inventate ». In ciò consiste tutto quel che voi dite riguardo all'essenza delle cose materiali; poichè quel po' che

aggiungete di più, tende e ritorna alla stessa cosa: così non è là che voglio fermarmi.

Io noto soltanto che sembra grave veder stabilire « qualche natura immutabile ed eterna, diversa da quella d'un Dio sovrano ». Voi direte forse che non dite nulla, se non ciò che tutti i giorni s' insegna nelle Scuole, cioè che le nature o le essenze delle cose sono eterne, e che le proposizioni che se ne formano sono anche di una eterna verità. Ma anche questo è durissimo e difficilissimo a persuadersene; e, del resto, come comprendere che vi sia una natura umana, quando non v' è nessun uomo, o che la rosa sia un fiore, anche quando non vi è ancora nessuna rosa?

Io so bene che essi dicono che altra cosa è parlare dell'essenza delle cose, ed altra cosa parlare della loro esistenza, e che restano d'accordo che l'esistenza delle cose non è da tutta l'eternità, ma, tuttavia, vogliono che la loro essenza sia eterna. Ma se questo è vero, essendo anche certo che quello che vi è di principale nelle cose è l'essenza, che cosa, dunque, Dio fa di considerevole, quando produce l'esistenza? Certamente non fa nulla più di un sarto, quando riveste un uomo del suo abito. Tuttavia, in che modo sosterranno essi che l'essenza dell'uomo, che è, per esempio, in Platone, sia eterna ed indipendente da Dio? In quanto essa è universale, diranno. Ma in Platone non v' è nulla che non sia singolare; e, difatti, l' intelletto suole sì, da tutte le nature simili, viste in Platone, in Socrate ed in tutti gli altri uomini, formare un certo concetto comune, nel quale convengono tutti, e che può bene, per conseguenza, essere chiamato una natura universale o l'essenza dell'uomo, in quanto si concepisce ch'essa conviene a tutti in generale; ma che essa sia stata universale prima che Platone e tutti gli altri uomini fossero, e che l' intelletto avesse fatto quest'astrazione universale, certamente non può spiegarsi.

E che, dunque, direte voi, questa proposizione: « l'uomo è animale », non era forse vera anche prima che vi fosse alcun uomo, e quindi da tutta l'eternità? Per me, vi dirò francamente che non concepisco punto ch'essa fosse vera,

se non in questo senso: se mai vi sarà qualche uomo, di necessità sarà animale. Poichè, di fatto, benchè sembri esserci differenza tra queste due proposizioni: « l'uomo è » e « l'uomo è animale », perchè con la prima è più specialmente indicata l'esistenza, e con la seconda l'essenza, nondimeno è certo che nè l'essenza è esclusa dalla prima, nè l'esistenza dalla seconda; poichè, quando si dice che l'uomo è o esiste, s' intende l'uomo animale; e quando si dice che l'uomo è animale, s' intende l'uomo quando è o esiste. Di più, questa proposizione: « l'uomo è animale », non essendo di una verità più necessaria di questa: « Platone è uomo », seguirebbe, per conseguenza, anche che quest'ultima sarebbe di una verità eterna, e che l'essenza singolare di Platone non sarebbe meno indipendente da Dio che l'essenza universale dell'uomo; ed altre cose simili, che sarebbe noioso svolgere. Aggiungo a ciò, nondimeno, che, quando si dice che l'uomo è di una tale natura, da essere impossibile che non sia animale, non perciò bisogna immaginarsi che questa natura sia qualche cosa di reale o di esistente fuori dell' intelletto; ciò non vuol dire se non questo, che, affinchè una cosa sia uomo, dev'essere simile a tutte le altre cose alle quali, a causa della mutua rassomiglianza, si è dato lo stesso nome di uomo: rassomiglianza, dico, delle nature singolari, riguardo alla quale l' intelletto ha preso occasione di formare un concetto, o idea, o forma, d'una natura comune, dalla quale nulla di tutto quello che dev'esser uomo deve allontanarsi.

Spiegato così questo, dico lo stesso del vostro triangolo e della sua natura; poichè è verissimo che il triangolo che avete nello spirito è come una regola che vi serve per esaminare se qualche cosa dev'essere chiamata col nome di triangolo; ma non bisogna perciò pensare che questo triangolo sia qualche cosa di reale, o una natura vera esistente fuori dell' intelletto, poichè è lo spirito solo che l' ha formata sul modello dei triangoli materiali, che i sensi gli han fatto percepire, e di cui ha raccolto tutte le idee per farne una comune, nella maniera che testè ho spiegato riguardo alla natura dell'uomo.

Ed ecco perchè non bisogna immaginarsi che le proprietà, di cui si dimostra che appartengono ai triangoli materiali, convengano loro per averle prese da questo triangolo ideale ed universale; tutto al contrario, sono essi, i triangoli materiali, che le hanno veramente in sè, e non quello ideale, se non in quanto l' intelletto gli attribuisce queste stesse proprietà dopo aver riconosciuto ch'esse sono negli altri, a cui in appresso deve restituirle, quando si tratta di fare qualche dimostrazione. Egualmente, le proprietà della natura umana non sono in Platone, nè in Socrate per averle essi mutuate da questa natura universale; poichè, al contrario, questa natura universale non le ha se non perchè l' intelletto gliele attribuisce, dopo che ha riconosciuto ch' esse erano in Platone, in Socrate e in tutto il resto degli uomini; a condizione, nondimeno, di tenerne loro conto, e di restituirle a ciascun d'essi, quando sarà necessario fare un'argomentazione.

Poichè è cosa chiara e nota a ciascuno che l' intelletto, avendo visto Platone, Socrate e tanti altri uomini, tutti ragionevoli, ha formato questa proposizione universale: « ogni uomo è ragionevole »; e che quando vuole in appresso provare che Platone è ragionevole, la prende come il principio del suo sillogismo.

È bensì vero che voi dite, o Spirito, « di avere in voi l' idea del triangolo, e che non avreste cessato di averla, anche se non aveste mai visto nei corpi alcuna figura triangolare; proprio come avete in voi l' idea di parecchie altre figure, che non vi sono mai cadute sotto i sensi ».

Ma se, come dicevo testè, voi foste stato talmente privato di tutte le funzioni dei sensi, che non aveste mai visto nulla, e non aveste per nulla toccato diverse superfici o limiti dei corpi, credete che avreste potuto formare in voi stesso l'idea del triangolo o di altra figura? « Voi ne avete ora molte, che non vi sono mai cadute sotto i sensi »: d'accordo, e non vi è stato difficile, poichè sul modello di quelle che vi hanno toccato i sensi avete potuto formarne e comporne una infinità di altre, nella maniera che di sopra ho spiegato.

Bisognerebbe qui, oltre a ciò, parlare di quella falsa ed immaginaria natura del triangolo, per la quale si suppone che sia composto di linee che non hanno larghezza, che contenga uno spazio che non ha profondità, e che termini con tre punti che non hanno parti; ma questo ci allontanerebbe troppo dal soggetto.

II. In seguito a ciò, voi cominciate da capo la prova dell'esistenza di un Dio, la forza della quale consiste in queste parole: « Chiunque vi pensa seriamente trova — voi dite — che è manifesto che l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio, più di quanto dall'essenza del triangolo rettilineo la grandezza dei suoi tre angoli uguali a due retti, ovvero dall' idea d'una montagna l' idea d'una vallata; sì che non v' è minor repugnanza a concepire un Dio (cioè un Essere sovranamente perfetto), cui manchi l'esistenza (cioè al quale manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna che non abbia vallata ». Dove bisogna notare che la vostra comparazione non sembra abbastanza giusta ed esatta.

Poichè, da un lato, voi avete ben ragione di paragonare, come fate, l'essenza con l'essenza; ma, dopo di ciò, voi non paragonate l'esistenza con l'esistenza, o la proprietà con la proprietà, ma l'esistenza con la proprietà. Ecco perchè bisognava, sembra, dire o che l'onnipotenza, per esempio, non può essere separata dall'essenza di Dio più che dall'essenza del triangolo questa uguaglianza della grandezza dei suoi angoli, ovvero che l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio più che dall'essenza del triangolo la sua esistenza. Così, l'uno e l'altro paragone sarebbero stati ben fatti, e non vi sarebbe stato accordato soltanto il primo, ma anche l'ultimo; e, nondimeno, non sarebbe stata una prova convincente dell'esistenza necessaria di un Dio; come non segue necessariamente che vi sia al mondo alcun triangolo, benchè la sua essenza e la sua esistenza siano di fatto inseparabili, qualsiasi divisione ne faccia il nostro spirito, e benchè le concepisca separatamente, nella stessa guisa che può anche concepire separatamente anche l'essenza e l'esistenza di Dio.

Bisogna in seguito notare che voi ponete l'esistenza tra le perfezioni divine, e non la ponete tra quelle di un triangolo o di una montagna, benchè, nondimeno, essa sia, secondo la maniera d'essere di ciascuno, la sua perfezione. Ma, a dir vero, sia che consideriate l'esistenza in Dio, sia che la consideriate in qualche altro oggetto, essa non è per nulla una perfezione, ma solamente una forma o un atto, senza cui perfezioni non ce ne possono essere.

E, difatti, quello che non esiste affatto non ha nè perfezione, nè imperfezione; ma quello che esiste, e che, oltre l'esistenza, ha parecchie perfezioni, non ha l'esistenza come una perfezione singolare, fra le altre, ma solamente come forma o atto, per il quale la cosa stessa e le sue perfezioni sono esistenti, e senza il quale nè la cosa, nè le sue perfezioni sarebbero.

Di là viene che non si dice che l'esistenza sia in una cosa come una perfezione; e, se una cosa manca d'esistenza, non si dice tanto che è imperfetta, o priva di qualche perfezione, ma piuttosto che è nulla, o che non esiste affatto. Ecco perchè, come numerando le perfezioni del triangolo non vi comprendete l'esistenza, e non concludete così che il triangolo esiste, egualmente, numerando le perfezioni di Dio, non avreste dovuto comprendervi l'esistenza per concluderne che Dio esiste, se non volevate assumere per provato ciò che è in questione, e fare del problema un principio [1].

Voi dite che « in tutte le altre cose l'esistenza è distinta dall'essenza, eccetto che in Dio ». Ma in che modo, di grazia, l'esistenza e l'essenza di Platone sono distinte fra loro, se non dal pensiero? Supposto che Platone non esista più, che diventerà la sua essenza? E, parimente, in Dio l'essenza e l'esistenza non sono forse distinte dal pensiero?

---

[1] [Come sempre il latino è più succinto e preciso: *enumerando perfectiones Dei, non debuisti in illis ponere existentiam, ut concluderes Deum existere, nisi principium petere velles.*]

Voi vi fate in seguito quest'obbiezione: «Forse, come dal fatto solo che io concepisco una montagna con una valle o un cavallo alato, non segue che vi sia al mondo montagna alcuna, nè alcun cavallo alato; così, dal solo fatto che concepisco Dio come esistente, non segue che egli esista»; e dite che qui v'è un sofisma nascosto sotto l'apparenza di quest'obbiezione. Ma non vi è stato molto difficile risolvere un sofisma che vi siete fabbricato voi stesso, specialmente dopo esservi servito di una sì palese contraddizione, cioè che Dio esistente non esiste, e non prendendo nella medesima maniera, cioè come esistenti, il cavallo o la montagna.

Ma se, come avete compreso nel vostro paragone la montagna con la vallata e il cavallo con le ali, egualmente aveste considerato Dio in rapporto con la scienza, la potenza o con altri attributi, allora la difficoltà sarebbe cresciuta; e sarebbe stato compito vostro spiegarci come avvenga che noi possiamo concepire una montagna in pendio o un cavallo alato senza pensare che esistano, e, invece, che è impossibile concepire un Dio onnisciente ed onnipotente se non lo concepiamo in pari tempo come esistente.

Voi dite «che non ci è lecito concepire un Dio senza esistenza, cioè un Essere sovranamente perfetto senza una sovrana perfezione, come ci è lecito immaginare un cavallo senza ali o con le ali». Non v'è nulla da aggiungere a questo, se non che, come ci è lecito immaginare un cavallo che ha delle ali senza pensare all'esistenza, la quale, se gli sopravviene, sarà, secondo voi, una perfezione in lui; così ci è lecito concepire un Dio avente in sè la scienza, la potenza e tutte le altre perfezioni, senza pensare all'esistenza, la quale se gli sopravviene, la sua perfezione allora sarà del tutto compiuta. Ecco perchè, come, dal fatto ch' io concepisco un cavallo che ha la perfezione di aver delle ali, non s' inferisce per questo che ha quella dell'esistenza, la quale, secondo voi, è la principale di tutte; così pure, dal fatto che io concepisco un Dio che possiede la scienza e tutte le altre perfezioni, non può concludersi per questo che esista, ma la sua esistenza ha ancora bisogno di prova.

E benchè voi diciate che « nell' idea di un Essere sovranamente perfetto, l'esistenza e tutte le altre perfezioni sono comprese », voi avanzate senza prova ciò che è in questione, e prendete la conclusione per un principio. Poichè altrimenti potrei dire anche che nell' idea di un Pegaso perfetto, non soltanto è contenuta la perfezione di avere delle ali, ma anche quella dell'esistenza; infatti, come Dio è concepito perfetto in ogni genere di perfezione [*perfectus in omni genere*], egualmente un Pegaso è concepito perfetto nel suo genere [*perfectus in suo genere*]; e non sembra che qui si possa replicar nulla, che, serbando la stessa proporzione, non possa applicarsi all'uno e all'altro.

Voi dite: « Come concependo un triangolo, non è necessario pensare che abbia i suoi tre angoli uguali a due retti, benchè ciò non sia meno vero, come appare in seguito ad ogni persona che lo esamini accuratamente, così si possono concepire le altre perfezioni di Dio senza pensare all'esistenza, ma non è perciò meno vero che egli la possiede, come s' è obbligati a confessare, quando si viene a riconoscere che essa è una perfezione ». Tuttavia, voi immaginate subito quello che si può rispondere: cioè che, come si riconosce dopo che questa proprietà si trova nel triangolo, poichè lo si prova con una buona dimostrazione, così, per riconoscere che l'esistenza è necessariamente in Dio, bisogna anche dimostrarlo con buone e solide ragioni; poichè altrimenti non v' è nulla che non si possa dire, o pretendere, che appartenga all'essenza di qualsiasi altra cosa.

Dite che, « quando attribuite a Dio ogni sorta di perfezioni, non fate lo stesso che se pensaste che tutte le figure di quattro lati potessero essere iscritte nel circolo: infatti v' ingannate in questo, poichè dopo riconoscete che il rombo non può esservi inscritto, ma non v' ingannate egualmente sull'altro punto, poichè in appresso venite a riconoscere che l'esistenza conviene effettivamente a Dio ». Ma, certo, sembra che voi facciate lo stesso; o, se non lo fate, è necessario che mostriate che l'esistenza non ripugna alla natura di Dio, come si mostra che ripugna al rombo essere inscritto nel circolo.

Passo sotto silenzio varie altre cose, che avrebbero bisogno d'un'ampia spiegazione e d'una prova più convincente, o anche che sono distrutte da quanto è stato detto per lo innanzi: per esempio, « che non si saprebbe concepire altra cosa che Dio solo, all'essenza della quale l'esistenza appartenga necessariamente »; ed anche, « che non è possibile concepire due o più dei della stessa specie: e, posto che adesso ve ne sia uno che esiste, è necessario che esso sia stato per lo innanzi da tutta l'eternità, e che sia eternamente nell'avvenire »; e, che voi concepite un'« infinità di altre cose in Dio, di cui non potete diminuire, nè cambiare nulla »; ed infine, che « queste cose debbono essere considerate da vicino e con ogni cura esaminate per percepirle e conoscerne la verità ».

III. Infine voi dite « che la certezza e la verità di ogni scienza dipende così assolutamente dalla conoscenza del vero Dio, che senza è impossibile aver mai alcuna certezza o verità nelle scienze ». Ne portate questo esempio: « Quando considero — dite voi — la natura del triangolo, conosco evidentemente, io che sono un po' versato nella geometria, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, e non mi è possibile non crederlo, mentre applico il mio pensiero alla sua dimostrazione; ma, tostochè ne lo distolgo, ancorchè mi risovvenga di averla chiaramente compresa, tuttavia può facilmente accadere che dubiti della sua verità, se ignoro che vi è un Dio. Perchè posso convincermi di essere stato fatto tale dalla natura, che mi possa facilmente ingannare, anche nelle cose che credo di comprendere con la maggiore evidenza e certezza; visto principalmente che mi ricordo di avere sovente stimato molte cose come vere e certe, che, in appresso, altre ragioni mi hanno portato a giudicare come assolutamente false. Ma dopo che ho riconosciuto che vi è un Dio, per il fatto che, in pari tempo, ho riconosciuto anche che tutte le cose dipendono da lui, e che egli non è ingannatore, ed in seguito a ciò ho giudicato che tutto quel ch' io concepisco chiaramente e distintamente non può non essere vero, sebbene non pensi più alle ragioni per le quali ho

giudicato ciò esser vero, purchè mi ricordi di averlo chiaramente e distintamente compreso, non mi si può portare nessuna ragione contraria, che me lo faccia mai revocare in dubbio; e così ne ho una vera e certa scienza. E questa stessa scienza si estende anche a tutte le altre cose che mi ricordo di avere altra volta dimostrate, come le verità di geometria, e simili ». A questo, Signore, vedendo che parlate così seriamente, e credendo anche che lo diciate per davvero, io non vedo che altro potrei rispondere, se non che sarà difficile che troviate qualcuno che si convinca che voi siate stato altra volta meno certo della verità delle dimostrazioni geometriche di quanto lo siete ora, che avete acquistato la conoscenza di un Dio. Poichè in effetti, queste dimostrazioni sono di tale evidenza e certezza, che, senz'attendere la nostra deliberazione, ci strappano da loro stesse il consenso; e una volta comprese, non permettono al nostro spirito di restare più oltre sospeso, riguardo all'opinione che ne deve avere; sì che io credo che voi abbiate tanta ragione di non temere in questo le astuzie di quel cattivo genio, che cerca incessantemente di sorprendervi quanta ne avevate quando avete sostenuto così affermativamente ch'era impossibile che poteste ingannarvi riguardo a quest'antecedente ed alla sua conseguenza: *Io penso, dunque esisto*; benchè allora non foste ancor certo dell'esistenza di un Dio.

Ed anzi, benchè sia verissimo, e non vi sia nulla di più vero, che vi è un Dio, autore di tutto e non ingannatore; tuttavia, poichè questo non sembra essere così evidente come lo sono le dimostrazioni di geometria (del che non ci vuole altra prova, se non che vi sono molti che mettono in dubbio l'esistenza di Dio, la creazione del mondo e una quantità d'altre cose, che si dicono di Dio, mentre nessuno revoca in dubbio le dimostrazioni di geometria), chi sarà colui che potrà lasciarsi persuadere che queste mutuano la loro evidenza e la loro certezza dalle altre? E chi potrà credere che Diagora, Teodoro e tutti gli altri atei non possano essere resi certi della verità di queste specie di dimostrazioni? Ed infine, dove troverete voi chi, interrogato sulla sua certezza

che in ogni triangolo rettangolo il quadrato della base è uguale ai quadrati dei lati, risponda che ne è sicuro perchè sa che v' ha un Dio che non può ingannare, e che è l'autore di questa verità e di tutte le cose che sono al mondo? Ma, piuttosto, dov'è colui che non risponderà che egli ne è certo perchè sa ciò certamente, e ne è fortemente persuaso da una dimostrazione affatto infallibile? Come, a maggior ragione, è da presumere che Pitagora, Platone, Archimede, Euclide e tutti gli altri antichi matematici darebbero la stessa risposta, non essendovi, mi sembra, neppure uno tra loro che abbia pensato in qualche modo a Dio per assicurarsi della verità di tali dimostrazioni! Tuttavia, poichè forse voi non risponderete degli altri, ma solo di voi stesso, e, del resto, si tratta di una cosa lodevole e pia, non v'è motivo di insistere più oltre.

CONTRO LA SESTA MEDITAZIONE

Dell'esistenza delle cose materiali, e della distinzione reale fra l'anima e il corpo dell'uomo.

I. Io non mi fermo qui su ciò che dite, che « le cose materiali possono esistere, in quanto sono considerate come l'oggetto delle matematiche pure », benchè, nondimeno, le cose materiali siano l'oggetto delle matematiche miste; e quelli delle matematiche pure, come il punto, la linea, la superficie e gl' indivisibili, non possano avere nessuna esistenza reale.

Mi fermo solamente su questo, che voi distinguete di nuovo qui « l' immaginazione dall' intellezione o concezione pura ». Poichè, come ho già notato per lo innanzi, queste due operazioni sembra che siano le azioni d'una stessa facoltà; e se tra esse v' ha qualche differenza, non può essere che secondo il più ed il meno; e badate come io lo provo da ciò stesso che voi asserite.

Avete detto qui innanzi che « immaginare non è null'altro

che contemplare la figura o l' immagine d'una cosa corporea »; e qui concedete che « concepire o intendere è contemplare un triangolo, un pentagono, un chiliogono, un miriogono », ed altre cose simili, che sono delle figure, delle cose corporee. Ne stabilite la differenza in questo: « che l' immaginazione si produce — secondo voi — per una sorta d'applicazione della facoltà che conosce verso il corpo, mentre l' intellezione non domanda questa sorta d'applicazione o tensione di spirito ». Sì che, « quando semplicemente e senza fatica voi concepite un triangolo come una figura che ha tre angoli, chiamate ciò un' intellezione, e quando, con una specie di sforzo e di tensione, vi rendete presente questa figura, la considerate, l'esaminate, la concepite distintamente e minutamente, ne distinguete i tre angoli, chiamate ciò un' immaginazione ». E quindi, « essendo vero che voi concepite con tutta facilità che un chiliogono è una figura di mille angoli, mentre, nondimeno, per quanto tendiate il vostro spirito, non sapreste distinguere distintamente e minutamente tutti i suoi angoli e renderveli tutti presenti, il vostro spirito non avendo in ciò minor confusione che quando considerà un miriogono o qualche altra figura di molti lati, per questa ragione voi dite che, riguardo al chiliogono od al miriogono, il vostro pensiero è un' intellezione, e non già un' immaginazione ».

Tuttavia, io non vedo nulla che possa impedire che voi estendiate la vostra immaginazione, come anche la vostra intellezione, sul chiliogono, come fate sul triangolo. Poichè, a dir vero, voi fate, sì, una specie di sforzo per immaginare in certo modo questa figura composta di tanti angoli, benchè il loro numero sia così grande da non poterli concepire distintamente; e, d'altronde, voi concepite, sì, in verità con la parola di chiliogono una figura di mille angoli, ma questo non è che un effetto della forza o del significato della parola, senza che perciò voi concepiate i mille angoli di questa figura più di quanto li immaginiate.

Ma bisogna osservare qui come, a poco a poco, e quasi per gradi, la distinzione si perde e la confusione s'aumenta.

Poichè è certo che vi rappresenterete o immaginerete o anche concepirete un quadrato più confusamente che un triangolo, ma più distintamente di un pentagono, e questo più confusamente di un quadrato e più distintamente di un esagono, e così di seguito, fino a che non possiate più nulla proporvi nettamente; e poichè allora, qualsiasi concezione abbiate, essa non saprebbe essere nè chiara, nè distinta, tralasciate anche di fare sforzo alcuno sul vostro spirito.

Ecco perchè se, quando concepite una figura distintamente e con qualche sensibile tensione, voi volete chiamare questa maniera di concepire un' immaginazione ed un' intellezione insieme, e se, quando la vostra concezione è confusa, e concepite una figura con poca o punta tensione di spirito, volete chiamare questo col solo nome d' intellezione, certamente vi sarà permesso; ma non per questo v' è ragione di stabilire più d'una specie di conoscenza interna, cui sarà sempre accidentale concepire una figura ora più fortemente ed ora meno, ora distintamente ed ora confusamente. E certo, se dopo l'ettagono e l'ottagono vogliamo percorrere tutte le altre figure fino al chiliogono od al miriogono, ed osservare in pari tempo tutti i gradi in cui si trova una più grande o più piccola distinzione e confusione, potremo dire in qual luogo, o piuttosto in quale figura, l' immaginazione cessa e resta la sola intellezione? O, piuttosto, non si vedrà un seguito e legame continuo di una sola e medesima conoscenza, di cui la distinzione e tensione [*distinctio et contentio*] diminuisce sempre a poco a poco, a misura che la confusione e remissione [*confusio et remissio*] aumenta e s'accresce anch'essa insensibilmente? Considerate, d'altronde, di grazia, in che modo abbassate l' intellezione e fino a che punto elevate l' immaginazione, poichè che altro pretendete voi, se non avvilire l'una ed elevare l'altra, quando date all' intellezione la negligenza e la confusione per dominio, ed attribuite all' immaginazione ogni sorta di distinzione, di perspicuità e di diligenza?

Dite in seguito che « la virtù d' immaginare che è in

voi, in quanto differisce dalla potenza di concepire, non è richiesta per la vostra essenza, e cioè per l'essenza del vostro spirito ». Ma in che modo ciò potrebb'essere, se l'una e l'altra non sono che una sola e medesima forza o facoltà, le cui funzioni non differiscono che del più e del meno? Voi aggiungete che « lo spirito immaginando si volge verso i corpi, e concependo considera se stesso o le idee che ha in sè ». Ma in che modo questo, se lo spirito non può volgersi verso se stesso, nè considerare alcuna idea, senza volgersi, in pari tempo, a qualche cosa di corporeo, o rappresentato da qualche idea corporea? Poichè, in effetti, il triangolo, il pentagono, il chiliogono, il miriogono e tutte le altre figure, o anche le idee di tutte queste figure, sono tutte corporee, e lo spirito non saprebbe pensare ad esse con attenzione, che concependole come corporee, o a guisa di cose corporee. Per ciò che è delle idee delle cose, che noi crediamo siano immateriali, come Dio, gli angeli, l'anima dell'uomo o lo spirito, consta anche che le idee che ne abbiamo sono o corporee o quasi corporee, essendo state tratte dalla forma e sembianza dell'uomo e di alcune altre cose semplicissime, leggerissime ed impercettibilissime, quali il vento, il fuoco o l'aria, come abbiamo già detto. Quanto a quello che dite, « che solo con probabilità voi congetturate che v' ha qualche corpo che esiste », non v' è bisogno di fermarcisi, poichè non è possibile che lo diciate sul serio.

II. Dopo questo, voi trattate della sensazione, e dapprima fate una bella enumerazione di tutte le cose che avevate conosciuto per mezzo dei sensi, e che avevate ammesso come vere, perchè la natura sembrava insegnarvi così. E subito riportate certe esperienze, che hanno talmente rovesciato tutta la fede che avevate nei sensi, ch'esse vi hanno ridotto al punto in cui vi abbiamo visto nella prima meditazione, che era di revocare tutte le cose in dubbio.

Ora, non è mio disegno disputare qui della verità dei nostri sensi. Poichè, benchè l' inganno o falsità non sia propriamente nel senso, il quale non agisce affatto, ma riceve semplicemente le immagini, e le riferisce come gli ap-

paiono, e come debbono necessariamente apparirgli a causa della disposizione in cui si trovano il senso, l'oggetto ed il mezzo [1]; ma sia piuttosto nel giudizio o nello spirito, che non apporta tutta la circospezione richiesta, e che non bada che le cose lontane, pel fatto stesso di essere lontane, o anche per altre cause, debbono sembrarci più piccole e più confuse che quando sono più vicine a noi, e così del resto; tuttavia, da qualsiasi lato venga l'errore, bisogna confessare che ve n'è, e vi è difficoltà solamente a sapere se è, dunque, vero che noi non possiamo mai essere sicuri della verità di nessuna cosa che il senso ci abbia fatto percepire.

Ma, certo, io non vedo che ci si debba preoccupar molto di definire una questione, che tanti esempi giornalieri decidono sì chiaramente [2]; io rispondo solamente a quello che dite, o, piuttosto, a ciò che obbiettate, che è evidente che, quando guardiamo da vicino una torre, e la tocchiamo quasi con la mano, non dubitiamo più che sia quadrata, benchè, standone un po' lontani, avessimo occasione di giudicare che era rotonda, o, almeno, di dubitare se era quadrata o rotonda o di qualche altra figura.

Così quel sentimento di dolore, che sembra risiedere ancora nel piede o nella mano, anche dopo che queste membra sono state tagliate dal corpo, può, bensì, talvolta ingannar quelli cui vennero tagliate, e questo a causa degli spiriti animali che solevano essere portati in queste membra e produrvi il sentimento. Tuttavia, quelli che hanno tutte le loro membra sane ed intere sono così certi di sentire dolore al piede od alla mano, di cui la ferita è ancora affatto fresca e affatto recente, che è impossibile loro di dubitarne.

Così, la nostra vita essendo divisa tra la veglia e il sonno, è vero che questo c'inganna talvolta, perchè ci sembra allora di vedere davanti a noi cose che non vi sono; ma non sempre dormiamo; e quando siamo in effetti svegli,

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 332): *quaeque talia ex suis causis apparere necesse est.*]

[2] [Ed. lat. (AT, VII, p. 333): *Sane vero nihil est necesse exempla obvia conquirere.*]

ne siamo troppo certi per dubitare ancora se vegliamo o sogniamo.

Così, benchè possiamo pensare che noi siamo di una natura tale da potersi ingannare anche nelle cose che ci sembrano le più vere, tuttavia sappiamo anche che dalla natura abbiamo la facoltà di poter conoscere la verità; e come c' inganniamo qualche volta, per esempio quando un sofisma ci vince, o un bastone è a mezzo nell'acqua, così qualche volta conosciamo la verità, come nelle dimostrazioni geometriche o in un bastone che è fuori dell'acqua; poichè queste verità sono così manifeste, che non è possibile che possiamo dubitarne; e benchè avessimo motivo di diffidare della verità di tutte le nostre altre conoscenze, almeno non potremmo dubitare di questo, e cioè che tutte le cose ci appaiono quali ci appaiono, e non è possibile che non sia verissimo che esse ci appaiono così. E benchè la ragione ci distolga sovente da molte cose, a cui la natura sembra portarci, tuttavia ciò non toglie la verità dei fenomeni, e non impedisce che non sia vero che noi vediamo le cose come le vediamo. Ma non è questo il luogo di considerare in qual modo la ragione s'opponga all' impulso del senso, se non forse nella stessa maniera in cui la mano destra sosterrebbe la sinistra che non avesse la forza di sostenersi da sè, ovvero in qualche altro modo.

III. Voi entrate in seguito in materia, ma sembra che vi c' ingaggiate come con una leggera scaramuccia, poichè proseguite così: « Ma ora che comincio a conoscer meglio me stesso, ed a scoprire più chiaramente l'autore della mia origine, non credo, in verità, di dover ammettere temerariamente tutte le cose che i sensi sembrano insegnarmi, ma non credo neppure di doverle tutte generalmente revocare in dubbio ». Voi avete ragione di dir questo, ed io credo senza dubbio che tale sia sempre stato su questo argomento il vostro pensiero.

Voi continuate: « Ed innanzi tutto, poichè so che tutte le cose, che concepisco chiaramente e distintamente, possono essere prodotte da Dio quali le concepisco, basta che io

possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, per essere certo che l'una è distinta o differente dall'altra, perchè esse possono essere poste separatamente almeno dall' onnipotenza di Dio; e non importa da quale potenza questa separazione si faccia, per obbligarmi a giudicarle differenti ». A ciò non ho altro da dire, se non che voi provate una cosa chiara con una oscura, per non dire anzi che vi è qualche sorta d'oscurità nella conseguenza che deducete. Io non mi fermo neppure ad obbiettarvi che bisognava aver prima dimostrato che Dio esiste, e a quali cose la sua potenza può estendersi, per mostrare che può fare tutto quello che potete chiaramente concepire; io vi chiedo soltanto se non concepite chiaramente e distintamente questa proprietà del triangolo, cioè che « i lati maggiori sono sottesi agli angoli maggiori », separatamente da questa, che « i suoi tre angoli presi insieme sono uguali a due retti »; e se per ciò credete che Dio possa separare questa proprietà dall'altra in tal modo, che il triangolo possa ora aver questa senza l'altra, ed ora l'altra senza questa. Ma per non fermarci qui ulteriormente, poichè questa separazione poco ha da fare col nostro soggetto, voi aggiungete: « E pertanto, dal fatto stesso che io conosco con certezza di esistere, e, tuttavia, osservo che nessun'altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura o alla mia essenza, tranne l'essere una cosa pensante, concludo benissimo che la mia essenza consiste in ciò solo, che io sono una cosa pensante, o una sostanza di cui tutta l'essenza o la natura è soltanto di pensare ». Qui vorrei fermarmi, ma basta ripetere quello che ho già allegato riguardo alla seconda meditazione, ovvero attendere ciò che volete inferire.

Ecco, dunque, finalmente quello che voi concludete: « E sebbene, forse (o piuttosto certamente, come dirò subito), io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia, poichè da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante ed inestesa, e da un altro lato ho un' idea distinta del corpo, in quanto è solamente una cosa estesa e non pensante, è

certo che io, cioè il mio spirito, o la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere o esistere senza di lui ».

Era questo, senza dubbio, lo scopo cui tendevate; ecco perchè, poichè in questo consiste principalmente tutta la difficoltà, è d'uopo fermarcisi un poco, per vedere in che modo ve la caviate. In primo luogo, si tratta qui di una distinzione tra lo spirito o l'anima dell'uomo e il corpo; ma di qual corpo intendete parlare? Certamente, se ho ben compreso, di quel corpo grossolano, composto di membra; poichè ecco le vostre parole: « io ho un corpo cui sono congiunto », ed un poco dopo: « è certo che io, cioè il mio spirito, è distinto dal mio corpo », ecc. Ma debbo avvertirvi, o Spirito, che la difficoltà non è riguardo a questo corpo massiccio e grossolano. Ciò sarebbe, se vi obbiettassi, secondo l'opinione di alcuni filosofi, che siete la perfezione, chiamata dai Greci ἐντελέχεια, l'atto, la forma, la specie, e, per parlare in termini volgari, il modo del corpo; poichè, in verità, quelli che hanno quest'opinione non credono che voi siate distinto o separabile dal corpo, più che la figura o qualche altro dei suoi modi; e ciò, sia che voi siate l'anima tutta quanta dell'uomo, sia che siate una facoltà o una potenza, che i Greci chiamano νοῦς δυνάμει, νοῦς παθητικός, un intelletto possibile o passibile [*intellectus possibilis, seu passibilis*]. Ma io voglio trattare con voi più liberalmente, considerandovi come un intelletto agente, chiamato dai Greci νοῦν ποιητικόν; ed anzi separabile, chiamato da essi χωριστόν, benchè ciò in altro modo da come se l' immaginassero.

Questi filosofi, infatti, credevano che l' intelletto agente fosse comune a tutti gli uomini, o anche a tutte le cose del mondo, e che esso facesse all' intelletto possibile, per farlo intendere, ciò che la luce fa all'occhio per farlo vedere (dal che deriva ch'essi solevano paragonarlo alla luce del sole, e quindi considerarlo come una cosa estranea e proveniente dal di fuori); per mio conto io vi considero piuttosto, poichè, del resto, vedo che ciò vi piace, come uno spirito o intelletto particolare [*intellectum quendam specialem*] che domina nel corpo.

Ripeto ancora una volta che la difficoltà non è di sapere se siate separabile o no da questo corpo massiccio e grossolano (dal che proviene che io dicevo poco prima che non era necessario ricorrere alla potenza di Dio per rendere separabili le cose che concepite separatamente), ma bensì di sapere se non siate voi stesso qualche altro corpo, potendo essere un corpo più sottile e più delicato, diffuso in questo corpo massiccio e spesso, o dimorante solamente in qualcuna delle sue parti. Del resto, non crediate di averci fin qui mostrato di essere una cosa puramente spirituale, e che non ha nulla del corpo; e quando, nella seconda meditazione, avete detto che « non eravate un vento, un fuoco, un vapore, un'aria », dovete ricordarvi che vi ho fatto notare che dicevate ciò senza alcuna prova.

Voi dicevate anche che « non disputavate in quel luogo di queste cose », ma non vedo che ne abbiate trattato in seguito, e che abbiate portato qualche ragione per provare che non siete un corpo di quella natura. Io m'aspettavo sempre che lo faceste qui; e, nondimeno, se dite o se provate qualche cosa, è solamente che non siete quel corpo grossolano e massiccio, riguardo al quale ho già detto che non v'è nessuna difficoltà.

IV. « Ma — dite — da un lato io ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa; e, da un altro lato, ho un' idea distinta del corpo, in quanto è solamente una cosa estesa e che non pensa ». Ma, in primo luogo, per quanto riguarda l' idea del corpo, mi sembra che non bisogna preoccuparsene molto; poichè, se diceste ciò dell' idea del corpo in generale, sarei obbligato a ripetere qui ciò che vi ho già obbiettato, e cioè che dovete prima provare come il pensiero non possa convenire all'essenza o alla natura del corpo; e così ricadremmo nella nostra prima difficoltà, poichè la questione è di sapere se, voi che pensate, non siate un corpo sottile e delicato, come se fosse cosa repugnante alla natura del corpo di pensare.

Ma poichè, dicendo ciò, voi intendete solamente di par-

lare di quel corpo massiccio e grossolano, dal quale sostenete d'essere distinto e separabile, così io non nego che abbiate l'idea del corpo; ma nego assolutamente che possiate averla, se siete una cosa inestesa.

Poichè, di grazia, diteci come pensate che la specie o l'idea del corpo, che è esteso, possa essere ricevuta da voi, e cioè da una sostanza che non è estesa? Infatti, o questa specie procede dal corpo, ed allora è certo che è corporea, e che ha le sue parti le une fuori delle altre, e quindi è estesa; oppure viene d'altrove e si fa sentire per un'altra via. Tuttavia, poichè è sempre necessario ch'essa rappresenti il corpo che è esteso, bisogna anche che abbia delle parti, e così che sia estesa. Altrimenti, se non ha parti, come potrà rappresentarsele? Se non ha estensione, come potrà rappresentare una cosa che ne ha? se è senza figura, come farà sentire una cosa figurata? se non ha situazione, come ci farà concepire una cosa che ha parti, le une alte, le altre basse, le une a destra, le altre a sinistra, le une davanti, le altre di dietro, le une curve, le altre diritte? se è senza varietà, come rappresenterà la varietà dei colori? e così via. Dunque, l'idea del corpo non è del tutto inestesa; ma se ha estensione, e voi non ne avete, in che modo la potrete ricevere? in che modo potrete aggiustarvela ed applicarvela? [1] come ve ne servirete? e come, infine, la sentirete a poco a poco cancellarsi e svanire?

In appresso, per quanto riguarda l'idea di voi stesso, non ho nulla da aggiungere a quanto ne ho già detto, principalmente nella seconda meditazione. Poichè di là si vede chiaramente che, ben lungi dall'avere un'idea chiara e distinta di voi stesso, al contrario sembra che non ne abbiate alcuna. Poichè, sebbene conosciate certamente che pensate, non sapete, nondimeno, che cosa siete voi che pensate; sicchè, benchè questa sola operazione vi sia chiaramente conosciuta, la cosa principale, pertanto, vi è nascosta, cioè sapere qual'è questa sostanza, che ha fra le sue operazioni il

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 338): *quomodo illam tibi aptabis*?]

pensare. Per il che mi sembra di potermi benissimo paragonare a un cieco, che, sentendo calore ed avvertito che viene dal sole, credesse di avere una chiara e distinta idea del sole, sicchè, se qualcuno gli domandasse che cosa è il sole, risponderebbe che è una cosa che riscalda. Ma — direte voi — io non dico solamente qui che sono una cosa che pensa, aggiungo anche, di più, che sono una cosa che non è affatto estesa. Tuttavia, per non dire che è una cosa che voi affermate senza prova, benchè ciò sia in questione fra noi, ditemi, di grazia, credete voi per ciò di avere una chiara e distinta idea di voi stesso? Voi dite di non essere una cosa estesa; certamente io apprendo di là ciò che voi non siete, ma non già ciò che siete. E che, dunque, per avere una idea chiara e distinta di qualche cosa, cioè un' idea vera e naturale, non è forse necessario conoscere la cosa positivamente in sè, e per così dire, affermativamente? basta sapere che essa non è punto un'altra cosa? E avrebbe una idea chiara e distinta di Bucefalo, chi conoscesse che non è una mosca? Ma, per non insistere ulteriormente su questo, voi siete, dunque, — dite — una cosa che non è estesa; ma, vi domando io, non siete voi diffuso per tutto il corpo? Certamente, non so quello che avrete da rispondere, poichè, sebbene vi abbia considerato in principio come dimorante solamente nel cervello, questo, nondimeno, non è stato che per congettura, piuttosto che per una vera credenza che tale fosse la vostra opinione. Io avevo fondato la mia congettura su queste parole, che seguono un poco dopo, quando dite che « l'anima non riceve immediatamente l' impressione di tutte le parti del corpo, ma solo del cervello, o forse anche di una delle sue parti minori ». Ma io non ero per questo del tutto certo se voi foste solo nel cervello, o anche in una delle sue parti, visto che potete essere diffuso in tutto il corpo, e non sentite che in una parte soltanto, come noi diciamo ordinariamente che l'anima è diffusa per tutto il corpo, e, nondimeno, non vede che nell'occhio.

Quelle parole che seguono m'avevano anche fatto dubitare, quando voi dite: « e benchè tutta l'anima sembri es-

sere unita a tutto il corpo », ecc. Poichè in quel luogo voi non dite, in verità, che siete unito a tutto il corpo, ma neppure lo negate. Ora, comunque stia la cosa, supponiamo in primo luogo, se vi piace, che voi siate diffuso per tutto il corpo, sia che siate una stessa cosa con l'anima, sia che siate qualcosa di differente; io vi domando: potete non avere estensione, voi che siete esteso dalla testa ai piedi, che siete grande come il vostro corpo, e che avete tante parti quante ne ha il corpo? Direte che non siete esteso, poichè siete tutto in tutto, e tutto in ogni parte [*tota in toto, et tota in qualibet parte*]? Se lo dite, in che modo, di grazia, comprendete ciò? Una stessa cosa può essere in pari tempo tutta quanta in più luoghi? Concedo volentieri che la fede c' insegna ciò del sacro Mistero dell' Eucaristia; ma qui parlo di voi, e, oltre che voi siete una cosa naturale, noi non esaminiamo qui le cose, se non in quanto possono essere conosciute dalla luce naturale. E, dato ciò, si può concepire che vi siano più luoghi, e che non vi siano più cose risiedenti in essi? Cento luoghi non sono più di uno? E se una cosa è tutta quanta in un luogo, potrà essa essere in altri, se non è fuori di se stessa, come questo primo luogo è fuori degli altri? Rispondete a questo tutto quello che vorrete; sarà una cosa oscura ed incerta, se voi siete tutto intero in ogni parte, o se non siete, piuttosto, in ognuna delle parti del vostro corpo, secondo ciascuna delle parti di voi stesso. E poichè è molto più chiaro che nulla può essere in pari tempo in più luoghi, sarà sempre più evidente che voi non siete tutto in ogni parte, ma solamente tutto nel tutto, e quindi diffuso per tutto il corpo secondo ciascuna delle parti, e così non siete inesteso.

Ammettiamo ora che siate solamente nel cervello, o anche in una delle sue più piccole parti; voi vedete che resta sempre lo stesso inconveniente: perchè, per piccola che sia questa parte, essa, nondimeno, è estesa, e voi quanto essa; e quindi voi siete esteso, e avete delle particelle che rispondono a tutte le sue. O direte voi forse che considerate un punto quella piccola parte del cervello alla quale siete unito?

È incredibile; ma concediamo pure che sia un punto; e tuttavia, se è un punto fisico, la stessa difficoltà resta sempre, poichè questo punto è esteso, e non è del tutto privo di parti; se è un punto matematico, voi sapete, in primo luogo, che la nostra immaginazione soltanto lo forma, e che, in effetti, non esiste. Ma mettiamo che ce ne siano, o, piuttosto, fingiamo che si trovi nel cervello uno di questi punti matematici, a cui siate unito, e nel quale dimoriate; compiacetevi di osservare l'inutilità di questa finzione; poichè, checchè fingiamo, è d'uopo sempre che voi siate proprio nel punto d'incrocio dei nervi, per cui tutte le parti che l'anima informa trasmettono nel cervello le idee o le specie delle cose che i sensi han concepito. Ma, in primo luogo, non tutti i nervi finiscono in un punto, sia perchè il cervello essendo continuato e prolungato fino al midollo della spina dorsale, vari nervi diffusi nel dorso vengono a finire in questo midollo; sia perchè si osserva che i nervi che tendono verso il mezzo della testa non finiscono tutti in uno stesso luogo del cervello. Ma quand'anche vi finissero tutti, tuttavia il loro incontro non può avvenire in un punto matematico; poichè sono corpi e non linee matematiche, sì da potersi unire e raccogliere in un punto. E quando ciò fosse, gli spiriti animali, che scorrono lungo i nervi, non potrebbero nè uscirne, nè entrarne, poichè sono corpi, ed il corpo non può non essere in un luogo, nè passare per una cosa che non occupi luogo, come il punto matematico. Ma io concedo che questo punto ci sia, e che i corpi possano passarci; tuttavia, voi che esistete così in un punto, dove non vi sono nè contrade, nè regioni, ove non v'ha nulla che sia a destra o a sinistra, che sia in alto o in basso, non potete discernere da qual parte le cose vengano, o che cosa vi riferiscano. E dico lo stesso di quegli spiriti animali, che dovete inviare per tutto il corpo per comunicargli il movimento e il senso, per non dire ch'è impossibile comprendere come voi imprimiate loro il movimento, se siete in un punto, se non siete affatto un corpo, o se non ne avete uno per mezzo del quale li tocchiate e spingiate in pari tempo. Poichè se voi dite

che essi si muovono da se stessi, e che voi presiedete solamente alla direzione del loro movimento, ricordatevi che avete detto in qualche parte « che il corpo non si muove affatto da se stesso », di guisa che si può inferire di là che voi siete la causa del suo movimento. E poi, spiegateci come questa direzione o guida può esser fatta senza qualche sorta di tensione, e quindi senza qualche movimento da parte vostra; in che modo una cosa può esercitare tensione e sforzo sopra un'altra e farla muovere, senza un mutuo contatto del motore e del mobile; e come questo contatto può accadere senza corpo, visto anche che la luce naturale c' insegna che solo i corpi possono toccare ed essere toccati [1].

Tuttavia, perchè mi sono fermato sì a lungo qui, quando spetta a voi mostrarci che siete una cosa che non ha estensione, e, quindi, che non è corporea? Ed io non credo che vogliate trarne la prova dal fatto che si dice comunemente che l'uomo è composto di corpo e di anima, come se si dovesse concludere che, il nome del corpo essendo dato ad una parte, l'altra non deve più essere chiamata così. Poichè, se ciò fosse, mi dareste occasione di distinguere così: l'uomo è composto di due sorta di corpi, cioè di uno grossolano e di uno sottile; sì che il nome comune di corpo essendo attribuito al primo, si dà all'altro il nome di anima o di spirito. Oltre che lo stesso si potrebbe dire degli altri animali, cui sono sicuro che non accorderete uno spirito simile a voi, e sarà anzi molto per essi se li lasciate in possesso della loro anima. Quando, dunque, concludete « esser certo che voi [in quanto anima] siete distinto dal vostro corpo », vedete bene che questo può esservi facilmente accordato; tuttavia con ciò non vi si concede che siate incorporeo, ma piuttosto che siete una specie di corpo sottilissimo e delicatissimo, distinto da quell'altro, che è massiccio e grossolano.

Voi aggiungete: « e quindi che potete essere senza di

---

[1] [LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 305 *(tangere nec tangi sine corpore nulla potest res)*.]

esso ». Ma quando vi si sarà concesso che potete esistere senza quel corpo grossolano e pesante, come un vapore odorifero, che, uscendo da un frutto, va diffondendosi per l'aria, qual guadagno o qual vantaggio ve ne verrà? Certo, sarà un po' più di quanto volessero quei filosofi, di cui ho parlato prima, che credevano che con la morte voi foste del tutto annientato, nè più nè meno d'una figura che si perde talmente pel cambiamento della superficie da non sussistere più. Poichè, non essendo solamente un modo del corpo, come credevano, ma essendo, inoltre, una leggera e sottile sostanza corporea, non si dirà che voi perite del tutto nella morte, e che ricadete nel vostro primitivo nulla, ma che sussistete nelle vostre parti così dissipate ed allontanate le une dalle altre, benchè, a causa della loro troppo grande distrazione e dissipazione, non possiate più avere dei pensieri, ed abbiate perduto il diritto di potere essere chiamato una cosa che pensa, o uno spirito, o un'anima. Tutte le quali cose, pertanto, io vi obbietto sempre, non come se dubitassi della conclusione che avete tentata, ma come animato da gran diffidenza verso la dimostrazione da voi proposta su questo argomento.

V. Voi riferite ancora dopo di ciò alcune altre cose, che sono deduzioni di questa materia, su ciascuna delle quali non voglio insistere. Osservo solamente che voi dite « che la natura v' insegna per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc., che voi non siete solamente collocato nel vostro corpo come un pilota nel suo naviglio; ma, oltre ciò, che gli siete strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato, da comporre come un sol tutto con esso. Poichè, se ciò non fosse, — dite voi — quando il mio corpo è ferito, non perciò sentirei del dolore, io che sono soltanto una cosa pensante, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo vascello. E quando il mio corpo ha bisogno di bere o di mangiare, lo conoscerei semplicemente, senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame e di sete. Poichè, in effetti, queste sensazioni

di fame, di sete, di dolore, ecc. non sono altra cosa che certe maniere confuse di pensare, che provengono e dipendono dall'unione, e come dalla mescolanza, dello spirito e del corpo ». Certo, tutto questo è detto assai bene, ma resta sempre da spiegare come questa congiunzione, e quasi mistione o confusione, vi può competere, se è vero, come dite, che siete immateriale, indivisibile e senza nessuna estensione; poichè, se non siete più grande di un punto, in che modo siete congiunto ed unito a tutto il corpo, che è d'una grandezza sì notevole? o, almeno, in che modo siete congiunto al cervello, o ad una delle sue più piccole parti, la quale, come ho detto prima, non potrebbe essere sì piccola da non avere qualche grandezza od estensione? Se non avete parti, in che modo siete mescolato, o quasi mescolato, con le parti più sottili di questa materia, alla quale confessate d'essere unito, poichè non può esservi miscuglio senza parti capaci d'essere mescolate fra loro? E se siete del tutto distinto, come siete confuso con questa materia, e componete un tutto con essa? E poichè ogni composizione, congiunzione o unione non si fa che tra parti, non dev'esserci una certa proporzione tra queste parti? Ma qual proporzione può concepirsi tra una cosa corporea ed una incorporea? Possiamo comprendere in che modo, per esempio, in una pietra pomice, l'aria e la pietra sono talmente mescolate ed unite assieme, da prodursi così una vera e naturale composizione? E, tuttavia, v' ha una ben maggiore proporzione tra la pietra e l'aria, che sono tutte e due corpi, che tra il corpo e lo spirito, che è del tutto immateriale. Di più, ogni unione non deve farsi col contatto strettissimo ed intimissimo delle due cose unite? Ma, come testè dicevo, in che modo un contatto può prodursi senza corpo? come una cosa corporea potrà abbracciarne una che è incorporea, per tenerla unita e congiunta a se stessa? ovvero in che modo ciò che è incorporeo potrà attaccarsi a ciò che è corporeo, per unirvisi e congiungersi reciprocamente, se in esso non v'è assolutamente nulla per mezzo del quale se lo possa unire o possa essergli unito? Su que-

sto punto vi prego di dirmi, poichè confessate voi stesso di essere soggetto al sentimento del dolore, in che modo pensate (essendo della natura e condizione che siete, cioè incorporeo e non esteso) d'essere capace di quel sentimento? Poichè l'impressione o sentimento del dolore non viene, se ho ben capito, che da una certa distrazione o separazione delle parti, la quale si verifica quando qualcosa scivola e si ficca in tal modo fra le parti, da romperne la continuità che vi era prima. E, a dir vero, lo stato del dolore è un certo stato contro natura; ma in che modo una cosa può essere messa in uno stato contro natura, se, per la sua stessa natura, è sempre uniforme, semplice, identica, indivisibile, e non può ricevere cambiamento? Ed il dolore essendo un'alterazione, o non producendosi mai senza alterazione, in che modo può essere alterata una cosa, la quale, essendo meno divisibile del punto, non può essere cangiata, o cessare di essere quello che è, senza essere del tutto annientata? Di più, quando il dolore viene dal piede, dal braccio e da parecchie altre parti insieme, non è forse necessario che vi siano in voi diverse parti, nelle quali lo riceviate diversamente, perchè questo sentimento di dolore non sia confuso, e non vi sembri venire da una sola parte? Ma, per dirlo in una parola, resta sempre quella generale difficoltà, che è di sapere in che modo ciò che è corporeo si può far sentire ed avere comunicazione con ciò che non è corporeo, e qual proporzione si può stabilire fra l'uno e l'altro.

VI. Passo sotto silenzio le altre cose, che trattate poi con molta ampiezza ed eleganza, per mostrare che v'è qualche cosa, oltre a Dio e a voi, che esiste al mondo. Poichè, innanzi tutto, voi arguite di avere un corpo e delle facoltà corporali, ed inoltre che vi sono molti altri corpi attorno al vostro, che inviano le loro specie negli organi dei vostri sensi, e passano così di là fino a voi, le quali specie cagionano in voi dei sentimenti di piacere e di dolore, che v'insegnano quel che dovete ricercare ed evitare in quei corpi.

Da tutte le quali cose traete, infine, questo frutto, che, poichè tutte le sensazioni che avete riferiscono, ordinariamente piuttosto il vero che il falso, per quanto concerne i comodi o gl' incomodi del corpo, non avete più ragione di temere che siano false quelle cose che i sensi vi mostrano quotidianamente. Voi dite lo stesso dei sogni, i quali non potendo essere connessi dalla memoria a tutte le altre azioni della vostra vita, come avviene con le cose che vi accadono da sveglio, quello che v' è di vero nei vostri pensieri deve infallibilmente trovarsi piuttosto in quel che provate da sveglio, che non nei vostri sogni. « E dal fatto che Dio non è ingannatore, segue — dite — necessariamente che non siete in ciò ingannato, e che quello che vi appare sì manifestamente da sveglio non può non essere interamente vero. » Ora, poichè in ciò la vostra pietà mi sembra lodevole, così bisogna confessare che con grande ragione avete terminato la vostra opera con queste parole: « che la vita dell'uomo è soggetta a molti errori, e che bisogna riconoscere per necessità l' infermità e la debolezza della nostra natura ».

Ecco, Signore, le osservazioni che mi son venute in mente riguardo alle vostre meditazioni; ma ripeto qui quel che ho già detto a principio, che esse non sono di tale importanza che dobbiate preoccuparvene, poichè non credo che il mio giudizio sia tale che ne dobbiate fare un qualsiasi conto. Poichè, precisamente come, quando piace al mio gusto un cibo, che vedo sgradito a quello degli altri, non pretendo per questo di avere il gusto migliore di un altro; così, quando mi piace una opinione, che non può trovar credito nello spirito altrui, sono lontanissimo dal pensare che la mia sia la più vera. Io credo piuttosto che fu detto assai bene che ognuno abbonda nel suo senso; e direi che vi sarebbe quasi tanta ingiustizia nel volere che tutti fossero di uno stesso sentimento, quanto nel volere che il gusto di tutti fosse lo stesso. Il che dico per assicurarvi che per me siete libero di fare il giudizio che vi piace di queste osservazioni, o anche di non farne alcun caso; mi basterà che riconosciate l'affezione che ho per voi, e che facciate qualche

conto del rispetto che ho pel vostro merito. Forse sarà accaduto che io abbia detto qualcosa un po' troppo inconsideratamente, poichè non v' ha nulla, cui quelli che disputano si facciano più facilmente trascinare: se ciò fosse, lo sconfesso interamente, e consento volentieri che sia cancellato dal mio scritto; poichè vi posso attestare che il mio primo ed unico scopo in tutto questo è stato soltanto di mantenermi nell'onore della vostra amicizia, e di conservarmela intera ed inviolabile. Addio [1].

---

[1] [Segue, nell'originale: *Scribebam Parisiis. Postridie Eidus Majas, an. sal. 1641.*]

AVVERTENZA DELL'AUTORE

SULLE QUINTE OBBIEZIONI [1]

Prima della prima edizione di queste meditazioni [2], desiderai che esse fossero esaminate, non solamente dai Signori Dottori della Sorbona, ma anche da tutti gli altri dotti che volessero prendersene la pena, affinchè, facendo stampare le loro obbiezioni e le mie risposte al seguito delle meditazioni, secondo l'ordine della loro composizione, ciò servisse a rendere maggiormente evidente la verità. E benchè quelle che mi furono inviate come quinte, non mi sembrassero le più importanti, e fossero lunghissime, nondimeno le feci stampare al loro posto, per non essere scortese col loro autore, cui furon fatte anche vedere, da parte mia, le prove della stampa, perchè non vi fosse messo come suo nulla ch'egli non approvasse; ma poichè egli ha fatto dopo un grosso libro, che contiene queste stesse obbiezioni con molte nuove istanze o repliche alle mie risposte [3], e colà s'è lamentato ch'io le avessi pubblicate, come se l'avessi fatto suo malgrado, ed egli non me le avesse mandate che per mia particolare istruzione, sarò ben lieto di esaudire d'ora in poi il suo desiderio, e di alleggerirne questo volume. Ecco

---

[1] Stampata solamente nella prima edizione della traduzione francese (1647), dopo le *Risposte alle quarte Obbiezioni* ed al posto delle *Quinte Obbiezioni*, che son collocate dopo le *Seste* (pp. 342-91), e formano l'ultima parte del volume (pp. 397-591).

[2] L'edizione latina del 1641, a Parigi, presso Michele Soly.

[3] Petri Gassendi *Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae, adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa* (Amstelodami, apud Iohannem Blaev, 1644, in 4°).

perchè, quando ho saputo che il signor C. L. R.[1] si dava la pena di tradurre le altre obbiezioni, l'ho pregato di omettere queste. E affinchè il lettore non abbia motivo di rimpiangerle, debbo avvertirlo in questo luogo di averle rilette da poco, come ho letto anche tutte le nuove istanze del grosso libro che le contiene, con intenzione di estrarne tutti i punti ch'io giudicassi meritevoli di risposta, ma che non ne ho saputo osservare nessuno cui non mi sembri che potranno facilmente rispondere senza di me quelli, che intenderanno un po' il senso delle mie meditazioni; quanto a quelli che non giudicano dei libri se non dalla mole del volume o dal titolo, la mia ambizione non è di cercare la loro approvazione.

---

[1] Abbreviazione di « Clerselier ».

AVVERTENZA DEL TRADUTTORE [1]

SULLE QUINTE OBBIEZIONI FATTE DAL SIGNOR GASSENDY [2]

Avendo intrapreso la traduzione delle meditazioni del signor Des-Cartes per il solo scopo di contentare me stesso, e rendermi più familiare con la dottrina che esse contengono, il frutto che ne trassi mi diè voglia di proseguir la versione di tutto il resto del libro. E quando fui arrivato alle quarte obbiezioni, avendo comunicato tutto il mio lavoro al R. P. Mersenne, ed avendolo questi fatto vedere al signor Des-Cartes, al tempo d'un viaggetto ch'egli venne a fare in Francia qualche tempo fa [3], fui stupito di ricevere da lui una parola di complimento [4], con una preghiera di voler continuare la mia opera, avendo lo scopo di unire la mia versione delle obbiezioni e della loro risposta alla traduzione fedele ed eccellente delle sue meditazioni, di cui un Signore di grandissima considerazione [5] gli aveva fatto omaggio. E per darmi più coraggio col risparmiarmi la fatica, mi pregò di omettere le quinte obbiezioni, che alcune ragioni particolari l'obbligavano allora a staccare dalla nuova edizione, che egli voleva fare delle sue meditazioni in francese, come può testimoniarne l'avvertenza da lui fatta mettere qui al loro

---

[1] Clerselier.

[2] Stampata solamente nella prima edizione della traduzione francese (1647), dopo le *Risposte alle seste Obbiezioni* e prima delle *Quinte Obbiezioni*, di cui Clerselier pubblicò la traduzione, come anche quella delle *Risposte* relative, di sua autorità, e contrariamente al parere di Descartes, sebbene non senza il permesso di lui e di Gassendi.

[3] Nel 1644, dalla fine di giugno alla metà di novembre.

[4] La lettera di Descartes a Clerselier, contenente questa « parola di complimento », non ci è pervenuta.

[5] Luigi Carlo Alberto, duca di Luynes.

posto [1]. Ma dopo, avendo considerato che queste obbiezioni uscivano dalla penna di un uomo, che gode la reputazione di un immenso sapere, ho creduto giusto che tutti le vedessero, ed ho ritenuto bene tradurle, per paura che si pensasse che, solo perchè non potè rispondervi, il signor Des-Cartes volle che fossero omesse; senza dire che sarebbe stato privare il lettore della maggior parte del libro, e non presentargli che una versione imperfetta. Confesso, nondimeno, che è quella che m' ha dato maggior fatica, poichè, desiderando di addolcire molte cose, che potrebbero sembrare rudi nella nostra lingua, mentre la libera maniera di parlare dei filosofi le ammette senza scrupoli in latino, da principio mi son dato molto da fare. Ma poi, quest' impresa essendomi sembrata troppo lunga, e non volendo sì a lungo forzare il mio ingegno, e, d'altronde, temendo di corrompere il senso di molti passi col credere di toglierne la ruvidità ed acconciarli alla cortesia francese, mi sono limitato, per quanto ho potuto e il discorso ha potuto permettermelo, a tradurre semplicemente le cose come sono, rimettendomi alla benignità del lettore di giudicare con indulgenza, sicuro, del resto, che quelli i quali, come me, hanno il piacere di conoscere questi signori, non potran credere che persone sì bene istruite siano state capaci di animosità alcuna: in ogni caso, se in ciò v' è qualche colpa, a me solo dev'essere imputata, essendo stato autorizzato dall'uno e dall'altro a riformare tutto come credessi più conveniente. E per compensare il lettore della pena che avrà avuto nel leggere una traduzione cattiva come la mia, gli comunicherò una lettera [2], che il signor Des-Cartes m' ha fatto l'onore di scrivermi, a proposito d'una piccola raccolta delle principali difficoltà, da alcuni dei miei amici accuratamente estratte dal libro delle Istanze del signor Gassendy [3], la risposta alla quale, a mio credere, merita d'esser vista.

---

[1] L'« *Avvertenza dell'Autore sulle quinte Obbiezioni* », stampata qui innanzi.

[2] La « *Lettera del signor Des-Cartes al signor C. L. R.* », di cui diamo la traduzione dopo quella delle *Risposte alle quinte Obbiezioni*.

[3] Questa « piccola raccolta » non ci è pervenuta.

RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE QUINTE OBBIEZIONI FATTE DAL SIGNOR GASSENDY.

IL SIGNOR DES-CARTES AL SIGNOR GASSENDY

Signore,

voi avete impugnato le mie meditazioni con un discorso così elegante e così accuratamente ricercato, e che mi è sembrato sì utile per maggiormente illuminare la verità, che credo di dovervi molto per esservi preso il fastidio di mettervi mano, e di essere non poco obbligato al Reverendo Padre Mersenne che vi ha esortato ad intraprenderlo. Poichè egli ha benissimo riconosciuto, egli che sempre è stato curiosissimo di ricercare la verità, specialmente quando può servire ad accrescere la gloria di Dio, che non v'era mezzo più adatto, per giudicare della verità delle mie dimostrazioni, che sottoporle all'esame ed alla censura di alcune persone, riconosciute come dotte più degli altri, per vedere se potessi rispondere esaurientemente a tutte le difficoltà, che potrebbero essermi proposte da loro. A tale scopo si è rivolto a molti; alcuni hanno acconsentito, e mi rallegro che voi siate fra questi. Poichè, sebbene abbiate impiegato non tanto le ragioni di un filosofo per confutare le mie opinioni, quanto gli artifici di un retore per eluderle, nondimeno ciò m'è assai grato, e questo tanto più, in quanto congetturo di là esser difficile portare contro di me delle ragioni differenti da quelle contenute nelle precedenti obbiezioni, che voi avete letto. Poichè, certamente, se ce ne fossero state, non vi sarebbero sfuggite: ed immagino che tutto il vostro piano, in

questo, non è stato che di avvertirmi dei mezzi di cui le persone che han lo spirito talmente immerso e attaccato ai sensi da essere incapaci di concepire qualsiasi cosa se non con l' immaginazione, e che, quindi, sono inadatte alle speculazioni metafisiche, potrebbero servirsi per eludere i miei ragionamenti; e di porgermi, in pari tempo, l'occasione di prevenirli. Non crediate, quindi, che, rispondendovi qui, io intenda di rispondere a un compìto e sottile filosofo, quale so che voi siete; ma, come se foste del numero di quegli uomini di carne, di cui assumete le sembianze, v' indirizzerò solamente la risposta, che vorrei dar loro.

Delle cose che sono state obbiettate contro la prima meditazione.

Voi dite di approvare il disegno che ho avuto di liberare lo spirito dai suoi antichi pregiudizi, disegno che, in effetti, è tale che nessuno può trovarvi a ridire; ma vorreste che me ne fossi sbrigato « semplicemente ed in poche parole », cioè, « con negligenza e senza tante precauzioni »; come se fosse una cosa sì facile liberarsi da tutti gli errori di cui siamo imbevuti fin dalla nostra infanzia, e si potesse essere eccessivamente precisi nel fare ciò che nessuno dubita si debba fare. Ma, certo, vedo bene che voi avete voluto indicarmi che vi sono molti i quali dicono, sì, a parole che bisogna con ogni cura evitare la prevenzione, ma che pur tuttavia non la evitano mai, perchè non si studiano punto di disfarsene, e son convinti che non si debbono ritenere pregiudizi le cose ammesse una volta come vere. Di sicuro, voi rappresentate qui perfettamente bene la loro parte, e non omettete nulla di quanto essi potrebbero obbiettarmi; ma, nondimeno, non dite nulla in cui si senta, sia pure soltanto un poco, il filosofo. Poichè, dove dite che « non c'era bisogno di fingere un Dio ingannatore, nè che io dormissi », un filosofo sarebbe creduto obbligato ad aggiungere la ragione per cui ciò non può essere messo in dubbio; o,

se non ne avesse avuto, come di fatto non ce ne sono, si sarebbe astenuto dal dirlo. Nè avrebbe aggiunto neppure che bastava in quel luogo allegare come ragione della nostra diffidenza la poca luce dello spirito umano, o la debolezza della nostra natura; poichè a nulla serve, per correggere i nostri errori, dire che c' inganniamo perchè il nostro spirito non è molto chiaroveggente, o la nostra natura è inferma; perchè è come dire che erriamo perchè siamo soggetti all'errore. E, certo, non si può negare che sia più utile fare attenzione, come ho fatto io, a tutte le cose ove può accadere che erriamo, per paura di conceder loro con troppa leggerezza la nostra credenza. Un filosofo non avrebbe detto neppure che, « ritenendo tutte le cose come false, non mi spoglio tanto dei miei antichi pregiudizi, quanto mi rivesto di un altro affatto nuovo », ovvero avrebbe, in primo luogo, cercato di mostrare che una tal supposizione ci poteva indurre in errore. Voi invece asserite poco dopo non esser possibile che io riesca a dubitare della verità e della certezza delle cose, da me supposte false; e cioè proprio che possa rivestirmi di quel nuovo pregiudizio, da cui temevate che mi lasciassi sopraffare. Ed un filosofo non si sarebbe stupito di questa supposizione più che di vedere talvolta una persona che, per raddrizzare un bastone curvato, lo curva dall'altra parte; poichè non ignora che spesso si prendono come vere delle cose false, per chiarire maggiormente la verità: come quando gli astronomi immaginano in cielo un equatore, uno zodiaco ed altri circoli, o i geometri aggiungono nuove linee a figure date, e spesso anche i filosofi in molte occasioni; e chi chiama questo « ricorrere ad una macchina, fabbricare illusioni, cercare dei rigiri e delle novità », e dice « che ciò è indegno del candore d'un filosofo e dello zelo della verità », mostra che non si vuole servire egli stesso di quel candore filosofico, nè porre in uso degli argomenti, ma solamente dare alle cose il belletto ed i colori della rettorica.

Delle cose che sono state obbiettate contro la seconda meditazione.

1. Voi continuate qui a divertirci con finte e manovre rettoriche, invece di darci buone e solide ragioni; poichè fingete che io faccia per burla quando parlo sul serio, e prendete come cosa detta sul serio e con qualche fondamento di verità ciò che non ho proposto se non in forma d'interrogazione, e secondo l'opinione del volgo. Poichè, quando ho detto « che bisognava ritenere come incerte, o magari false, tutte le testimonianze che riceviamo dai sensi », l'ho detto sul serio; e ciò è sì necessario per intender bene le mie meditazioni, che chi non può, o non vuole ammetter ciò, non è capace di dire in contrario nulla che possa meritar risposta. Ma, tuttavia, bisogna fare attenzione alla differenza che corre fra le azioni della vita e la ricerca della verità, differenza che tante volte ho inculcata; poichè, quando si tratta della condotta della vita, sarebbe cosa affatto ridicola non affidarsi ai sensi; onde viene che ci si è sempre fatto beffe di quegli Scettici, che trascuravano a tal punto tutte le cose del mondo, che, per impedire che si gettassero da se stessi nei precipizi, dovevano essere guardati dai loro amici; ed ecco perchè ho detto in qualche punto « che una persona di buon senso non poteva dubitare seriamente di queste cose »; ma quando si tratta della ricerca della verità, e di sapere quali cose possono essere conosciute con certezza dallo spirito umano, è, senza dubbio, affatto contrario alla ragione non voler respingere seriamente come incerte, o addirittura come false, certe cose, per notare che quelle che non possono essere così respinte, sono in ciò stesso più sicure e, a nostro riguardo, più conosciute e più certe.

Quanto a quello che ho detto, che « non conoscevo ancora abbastanza che fosse una cosa che pensa », non è vero, come dite, ch'io l'abbia detto sul serio, poichè l'ho spiegato a suo luogo; e neppure che ho detto che non du-

bitavo in che consistesse la natura del corpo, e che non gli attribuivo la facoltà di muoversi da sè; e neppure che immaginavo l'anima come un vento o un fuoco, ed altre cose simili, da me riportate in quel luogo, secondo l'opinione del volgo, solamente per far vedere dopo che erano false. Ma con quale buona fede dite voi che « io riferisco all'anima le facoltà di camminare, di sentire, di nutrirsi, ecc. », per aver modo, immediatamente dopo, di aggiungere queste parole: « io vi accordo tutto ciò, purchè ci guardiamo dalla vostra distinzione tra lo spirito e il corpo »? In quello stesso luogo ho detto in termini espliciti che la nutrizione non doveva essere riferita che al corpo; e, per quanto riguarda il sentire e il camminare, li riferisco anche, per la maggior parte, al corpo, e non attribuisco all'anima nulla di quanto li concerne, tranne soltanto ciò che è un pensiero.

Di più, qual ragione avete di dire « che non v'era bisogno di un sì grande apparato per provare la mia esistenza? ». Io credo di avere un eccellente motivo di congetturare dalle vostre parole stesse che l'apparato, di cui mi sono servito, non è stato ancora abbastanza grande, visto che non sono riuscito a farvi comprendere bene il mio pensiero; poichè, quando dite che avrei potuto concludere la stessa cosa da qualunque altra delle mie azioni indifferentemente, v' ingannate assai, perchè non ve n' è nessuna della quale io sia interamente sicuro (intendo di quella certezza metafisica, della quale sola si parla qui), tranne il pensiero. Poichè, per esempio, non sarebbe buona questa inferenza: *Io passeggio, dunque sono*, se non in quanto la conoscenza interiore che ne ho è un pensiero, e di esso soltanto questa conclusione è certa, non del movimento del corpo; il quale qualche volta può essere falso, come nei nostri sogni, in cui ci sembra di passeggiare; sì che dal fatto che io penso di passeggiare posso benissimo inferire l'esistenza del mio spirito, che ha questo pensiero, ma non quella del mio corpo, che passeggia. È lo stesso di tutti gli altri.

II. Voi cominciate in seguito con una figura rettorica assai piacevole, che si chiama prosopopea, ad interrogarmi non

più come un uomo tutto intero, ma come un'anima separata dal corpo; nel che sembra che abbiate voluto avvertirmi che queste obbiezioni non partono dallo spirito di un sottile filosofo, ma da quello di un uomo attaccato al senso ed alla carne. Ditemi, dunque, di grazia, o Carne, o chi voi siate, e quale che sia il nome col quale volete che vi si chiami, avete sì poco commercio con lo spirito da essere stata incapace di notare il luogo dove ho corretto quell' immaginazione del volgo, per la quale si finge la cosa che pensa simile al vento, o a qualche altro corpo di tal sorta? Poichè io l' ho senza dubbio corretta, quando ho fatto vedere che si può supporre che non vi è punto vento, nè fuoco, nè alcun altro corpo al mondo, e che, nondimeno, senza cambiare quella supposizione, tutte le cose, per mezzo delle quali io conosco di essere una cosa che pensa, continuano a restare per intero. E quindi tutte le domande che mi fate in seguito, per esempio: « Perchè, dunque, non potrei essere un vento? Perchè non riempire uno spazio? Perchè non esser mosso in più maniere? », e simili, sono così vane ed inutili da non aver bisogno di risposta.

III. Quello che aggiungete in seguito non ha una forza maggiore, cioè: « se io sono un corpo sottile e delicato, perchè non potrei nutrirmi? », ed il resto. Poichè nego assolutamente di essere un corpo. E per terminare una volta per tutte queste difficoltà, poichè m'obbiettate quasi sempre la stessa cosa, e non combattete le mie ragioni, ma, dissimulandole come se fossero di poco valore, o riportandole imperfette e difettose, cogliete così l'occasione di farmi molte obbiezioni che le persone poco versate nella filosofia sogliono opporre alle mie conclusioni, o ad altre che loro rassomigliano, o anche che non han nulla di comune con esse; le quali obbiezioni o sono lontane dal soggetto, o sono già state al loro luogo confutate e risolute; non è necessario ch' io risponda a ciascuna delle vostre domande, altrimenti bisognerebbe ripetere cento volte le stesse cose da me scritte avanti. Ma io soddisferò solamente in poche parole a quelle, che mi sembreranno tali da poter trattenere

delle persone un po' versate. E per quelli che non badano tanto alla forza delle argomentazioni, quanto alla moltitudine delle parole, io non fo già tanto caso della loro approvazione da voler perdere il tempo in discorsi inutili per acquistarla.

Innanzi tutto, dunque, osserverò qui che non vi credo, quando asserite così arditamente e senza nessuna prova che lo spirito cresce e s' indebolisce col corpo; poichè dal fatto che esso non agisce nel corpo d'un fanciullo così perfettamente come in quello di un uomo perfetto, e che spesso le sue azioni possono essere impedite dal vino e da altre cose corporee, segue soltanto che, fino a che è unito al corpo, esso se ne serve come di uno strumento, per fare quelle sorta di operazioni nelle quali è d'ordinario occupato, ma non già che il corpo lo renda più o meno perfetto di quanto sia in sè; e la conseguenza che voi traete di là non è migliore che se, dal fatto che un artigiano non lavora bene tutte le volte che si serve d'un cattivo utensile, arguiste che esso deriva la sua abilità e la scienza dell'arte sua dalla bontà del suo strumento.

Bisogna anche notare che non sembra, o Carne, che voi sappiate in qualche modo che cosa significa usare della ragione, poichè, per provare che quanto mi asseriscono e mi attestano i miei sensi non mi deve essere sospetto, dite che, « benchè, senza servirmi dell'occhio, mi sia sembrato talvolta di sentire delle cose, che possono sentirsi senza di esso, nondimeno non ho sperimentato sempre la stessa falsità »; come se non fosse una ragion sufficiente per dubitare d'una cosa, l'avervi una volta riconosciuto errore, e come se potesse accadere che tutte le volte che c' inganniamo potessimo accorgercene; visto che, al contrario, l'errore non consiste se non in questo, che esso non appare come errore. Infine, poichè mi chiedete sovente delle ragioni, quando non ne avete voi stesso nessuna, e spetta, nondimeno, a voi averne, sono obbligato ad avvertirvi che, per ben filosofare, non c' è bisogno di provare che tutte quelle cose che non ammettiamo come vere sono false perchè la loro verità

non ci è conosciuta; bisogna solamente guardarsi con la maggior cura dall'ammettere come vero, ciò che non possiamo dimostrare esser tale. E così, quando mi accorgo di essere una sostanza che pensa, e formo un concetto chiaro e distinto di questa sostanza, nel quale non è contenuto nulla di quanto appartiene al concetto della sostanza corporea, ciò mi basta pienamente per asserire che, in quanto mi conosco, non sono null'altro che una cosa che pensa; ed è tutto quanto ho asserito nella seconda meditazione, della quale ora si tratta. Nè ho dovuto ammettere che questa sostanza che pensa fosse un corpo sottile, puro, delicato, ecc., poichè non ho avuto allora nessuna ragione che me ne persuadesse; se voi ne avete qualcuna, spetta a voi insegnarcela, e non esigere da me che io provi che è falsa una cosa, la quale non ho avuto nessun'altra ragione di non ammettere, se non che mi era sconosciuta. Perchè voi fate lo stesso che se, dicendo che io sono adesso in Olanda, diceste che non mi si deve credere, se non provo, in pari tempo, di non essere in Cina, nè in alcun'altra parte del mondo; tanto più che, forse, può essere che uno stesso corpo, in virtù dell'onnipotenza di Dio, sia in più luoghi. E quando aggiungete che io debbo anche provare che le anime delle bestie non sono corporee, e che il corpo non contribuisce in nulla al pensiero, fate vedere che non soltanto non sapete a chi spetta l'obbligo di provare una cosa, ma anche che non sapete ciò che ognuno deve provare; poichè, per me, non credo punto nè che le anime delle bestie non sieno corporee, nè che il corpo contribuisca in nulla al pensiero; ma soltanto dico che non è questo il luogo di esaminare tali cose.

IV. L'oscurità che voi trovate qui è fondata sull'equivoco [*aequivocatio*] della parola anima; ma io l'ho tante volte nettamente illuminata, che mi vergogno a tornarci su. Ecco perchè dirò solamente che i nomi sono stati d'ordinario imposti da persone ignoranti, il che fa sì che essi non convengano sempre con molta precisione alle cose significate; nondimeno, ricevuti una volta, non ci è lecito cambiarli; possiamo solamente correggere i loro significati, quando ve-

diamo che non sono bene intesi. Così, poichè, forse, i primi autori dei nomi non hanno distinto in noi quel principio, in forza del quale ci nutriamo, cresciamo e facciamo, senza il pensiero, tutte le altre funzioni che ci sono comuni con le bestie, da quello, in forza del quale pensiamo, essi han chiamato l'uno e l'altro col solo nome di anima; e vedendo dopo che il pensiero era differente dalla nutrizione, han chiamato col nome di spirito [*mens*] quella cosa che in noi ha la facoltà di pensare, ed hanno creduto che fosse la principale parte dell'anima. Ma io, osservando che il principio in forza del quale ci nutriamo, è interamente distinto da quello in forza del quale pensiamo, ho detto che il nome di anima, quando è preso insieme per l'uno e per l'altro, è equivoco, e che, per prenderlo precisamente per « l'atto primitivo [*actus primus*] » o « forma principale dell'uomo [*praecipua hominis forma*] », dev'essere inteso solamente di quel principio, in forza del quale pensiamo: così l'ho il più delle volte chiamato col nome di spirito [*mens*] per togliere quell'equivoco di ambiguità. Poichè io non considero lo spirito come una parte dell'anima, ma come quell'anima tutta quanta che pensa.

Ma, voi dite, siete ansioso di sapere se « io credo, dunque, che l'anima pensa sempre ». Ma perchè non penserebbe sempre, dato che è una sostanza che pensa? E che meraviglia v'è in questo, che noi non ci ricordiamo dei pensieri che abbiamo avuti nel ventre delle nostre madri, o durante una letargia, ecc., quando non ci ricordiamo neppure di molti pensieri che sappiamo benissimo di aver avuto, essendo adulti, sani e svegli? La ragione della qual cosa è che, per ricordarsi dei pensieri concepiti una volta dallo spirito, mentre è congiunto col corpo, è necessario che ne restino delle vestigia impresse nel cervello, verso cui lo spirito volgendosi, ed applicando loro il suo pensiero, si ricorda; ora, che v'ha di meraviglioso, se il cervello d'un fanciullo o d'un letargico non è atto a ricevere tali impressioni?

Infine, dove ho detto « che forse poteva darsi che ciò che io non conosco ancora (cioè, il mio corpo) non fosse dif-

ferente da me che conosco (cioè, dal mio spirito); che non ne so nulla, che non disputo di ciò, ecc. », voi m'obbiettate: « Se non lo sapete, se non disputate di ciò, perchè dite di non esser nulla di tutto ciò? ». Dove non è vero che io abbia asserito qualcosa senza saperlo; poichè, al contrario, siccome non sapevo allora se il corpo fosse o no la stessa cosa che lo spirito, non ho voluto asserirne nulla, ma ho solamente considerato lo spirito, finchè finalmente, nella stessa meditazione, ho non solo semplicemente asserito, ma dimostrato affatto chiaramente che era realmente distinto dal corpo. Ma voi stesso peccate molto in questo, che, non avendo la più piccola ragione per mostrare che lo spirito non è distinto dal corpo, nondimeno l'asserite senza prova alcuna.

V. Quel che ho detto dell' immaginazione è assai chiaro, se si vuole fare attenzione; ma non è da stupire che sembri oscuro a quelli che non meditano mai, e che non fanno alcuna riflessione su quel che pensano. Ma debbo avvertirli che le cose di cui ho asserito che non appartengono a quella conoscenza che ho di me stesso, non ripugnano con quelle di cui avevo detto prima di non sapere se esse appartenessero alla mia essenza, poichè sono due cose interamente differenti l'appartenere alla mia essenza e l'appartenere alla conoscenza che ho di me stesso.

VI. Tutte le cose che voi allegate qui, carissima Carne, mi sembrano non tanto obbiezioni, quanto mormoramenti che non hanno bisogno di replica.

VII. Voi continuate ancora qui i vostri mormoramenti, ma non è necessario che mi ci fermi più di quanto ho fatto per gli altri; poichè tutte le quistioni che fate riguardo alle bestie sono fuori di proposito; e non è questo il luogo di esaminarle; poichè lo spirito, meditando in se stesso e facendo riflessione su quello che egli è, può, bensì, sperimentare che pensa, ma non se le bestie hanno dei pensieri o se non ne hanno; e nulla può scoprirne, se non quando, esaminando le loro operazioni, risale dagli effetti alle cause. Io non mi fermo neppure a confutare i punti, dove mi fate parlare a sproposito, perchè mi basta di avere avver-

tito una volta per tutte il lettore che voi non serbate tutta la fedeltà che si deve nel riferire le parole altrui. Ma io ho spesso dato il vero segno per mezzo del quale possiamo conoscere che lo spirito è distinto dal corpo, cioè che tutta l'essenza o tutta la natura dello spirito consiste soltanto nel pensare, mentre tutta la natura del corpo consiste solamente in questo, che il corpo è una cosa estesa; e così che non v'è null'affatto di comune tra il pensiero e l'estensione. Io ho spesso anche fatto vedere con tutta chiarezza che lo spirito può agire indipendentemente dal cervello, poichè è certo che esso è affatto inutile, quando si tratta di formare degli atti di pura intellezione, ma serve soltanto quando si tratta di sentire o d'immaginare qualche cosa; e benchè, quando la sensazione o l'immaginazione è fortemente agitata (come accade quando il cervello è turbato), lo spirito non possa applicarsi facilmente a concepir altre cose, noi sperimentiamo, nondimeno, che, quando la nostra immaginazione non è così forte, spesso concepiamo qualche cosa di affatto differente da quel che immaginiamo, come quando, nel mezzo dei nostri sogni, ci accorgiamo di sognare: poichè allora è, bensì, un effetto della nostra immaginazione che noi sogniamo, ma è opera che appartiene all'intelletto solo accorgerci dei nostri sogni.

VIII. Qui, come spesso altrove, voi fate vedere solamente che non intendete quel che cercate di biasimare; poichè io non ho astratto il concetto della cera da quello dei suoi accidenti, ma, piuttosto, ho voluto mostrare in che modo la sua sostanza è manifestata dagli accidenti, e di quanto la sua percezione, quand'essa è chiara e distinta (ed un'esatta riflessione ce l'ha resa manifesta), differisca da quella volgare e confusa. Ed io non vedo, o Carne, su qual argomento vi fondiate per asserire con tanta certezza che un cane discerne e giudica nella stessa maniera di noi, se non perchè, vedendo che anch'esso è composto di carne, voi credete che le stesse cose che sono in voi si trovino anche in lui. Per me, che non riconosco in un cane nessuno spirito, non credo che in esso vi sia nulla di simile alle cose che appartengono allo spirito.

IX. Mi stupisco che voi confessiate che tutte le cose che io considero nella cera provino sì che io conosco distintamente che esisto, ma non già che cosa sono o qual' è la mia natura, visto che l'una cosa non si dimostra senza l'altra. E non vedo che cosa possiate desiderare di più, riguardo a questo, se non che vi si dica di che colore, di che odore e di che sapore è lo spirito umano, o di qual sale, zolfo e mercurio è composto; poichè voi volete che, per una specie di operazione chimica, sull'esempio del vino, noi lo passiamo per il lambicco, per sapere che cosa entra nella composizione della sua essenza. Il che, certo, è degno di voi, o Carne, e di tutti quelli che, nulla concependo se non confusamente, non sanno quel che si debba ricercare di ogni cosa. Ma, quanto a me, non ho mai pensato che, per rendere manifesta una sostanza, ci fosse bisogno di altro che di scoprire i suoi vari attributi; sì che, più attributi noi conosciamo di qualche sostanza, più perfettamente anche ne conosciamo la natura. E come possiamo distinguere molti vari attributi nella cera: che essa è bianca, che è dura, che di dura divien liquida, ecc.; così ve ne sono altrettanti nello spirito: che ha la facoltà di conoscere la bianchezza della cera; che ha la facoltà di conoscerne la durezza; che può conoscere il cambiamento di questa durezza o la liquefazione, ecc.; poichè v' ha chi può conoscere la durezza, senza conoscere perciò la bianchezza, come un cieco nato; e così del resto. Dal che si vede chiaramente che non v' è cosa alcuna, di cui si conoscano tanti attributi, quanti del nostro spirito, perchè quanti se ne conoscono nelle altre cose, tanti se ne possono contare nello spirito, pel fatto che questo li conosce; e quindi la sua natura è più nota di quella di ogni altra cosa.

Infine, voi mi biasimate qui di sfuggita, perchè, nulla avendo ammesso in me tranne lo spirito, parlo, nondimeno, della cera che vedo e tocco, il che, tuttavia, non può farsi senza occhi e senza mani; ma avete dovuto notare che ho avvertito espressamente che non si trattava qui della vista o del tatto, che han luogo per l' intermediario degli organi

corporei, ma del solo pensiero di vedere e di toccare, che non ha bisogno di quegli organi, come sperimentiamo tutte le notti nei nostri sogni; e, certo, l'avete notato benissimo, ma avete voluto solamente far vedere quante assurdità ed ingiusti cavilli son capaci d'inventare quelli che lavorano non tanto a concepir bene una cosa, quanto ad impugnarla e contraddirla.

Delle cose che sono state obbiettate contro la terza meditazione.

I. Coraggio; voi portate finalmente qui contro di me qualche ragione, cosa che non ho notato che abbiate fatto finora: poichè, per provare che non è regola certa « che le cose che noi concepiamo con tutta chiarezza e distinzione son tutte vere », voi dite che molti grandi spiriti, che sembra abbian dovuto conoscere molte cose con piena chiarezza e distinzione, hanno creduto che la verità fosse occulta nel seno di Dio stesso, o nel profondo degli abjssi; nel che confesso che questo è argomentare benissimo dall'autorità altrui; ma dovreste ricordarvi, o Carne, che parlate qui ad uno Spirito talmente distaccato dalle cose corporee, che non sa neppure se mai vi siano stati degli uomini prima di lui, e che, quindi, non si commuove troppo della loro autorità. Ciò che voi allegate in seguito degli scettici è un luogo comune che non è cattivo, ma che nulla prova; come nulla prova quel che voi dite, che vi sono delle persone, che morrebbero per la difesa delle loro false opinioni, perchè non si saprebbe provare che esse concepiscano chiaramente e distintamente quel che asseriscono con tanta ostinatezza. Infine, quel che aggiungete, che non bisogna tanto affaticarsi a confermare la verità di questa regola, quanto a dare un buon metodo per conoscere se c'inganniamo o no, quando crediamo di conoscere chiaramente qualche cosa, è verissimo; ma io affermo anche di aver fatto ciò con ogni esattezza a suo luogo, innanzi tutto togliendo i pregiudizi, poi,

dopo, spiegando tutte le principali idee, ed infine distinguendo le idee chiare e distinte da quelle che sono oscure e confuse.

II. Certo, io ammiro il vostro ragionamento, in forza del quale volete trovare che tutte le nostre idee sono avventizie o vengono dal di fuori, e che non ve n'è nessuna che noi abbiamo formato, « perchè — voi dite — lo spirito non ha soltanto la facoltà di concepire le idee avventizie, ma ha anche quella di unirle, dividerle, stenderle, accordarle, comporle, ecc., in più maniere »: dal che voi concludete che l'idea di una chimera, che lo spirito fa componendo, dividendo, ecc., non è fatta da lui, ma che viene dal di fuori, ossia che è avventizia. Ma voi potreste anche in egual modo provare che Prassitele non ha fatto nessuna statua, poichè egli non ha ricavato da sè il marmo, sul quale scolpirla; e si potrebbe anche dire che voi non avete fatto queste obbiezioni, perchè le avete composte di parole da voi non inventate, ma che avete tolto da altri. In realtà, nè la forma d'una chimera consiste nelle parti d'una capra o d'un leone, nè quella delle vostre obbiezioni in ciascuna delle parole di cui vi siete servito, ma solamente nella composizione e nella disposizione di queste cose. Ammiro anche che voi sosteniate che l'idea di quel che si chiama in generale una cosa non può essere nello spirito, « se le idee di un animale, d'una pianta, d'una pietra e di tutti gli universali non vi sono insieme », come se, per conoscere ch'io sono una cosa che pensa dovessi conoscere gli animali e le piante, perchè debbo conoscere quel che si chiama una cosa, ovvero che cosa è in generale una cosa. Voi non avete maggior ragione in tutto quanto dite riguardo alla verità.

Ed infine, poichè impugnate solamente cose di cui non ho asserito nulla, vi armate invano contro dei fantasmi.

III. Per confutare le ragioni, per le quali ho creduto che potesse dubitarsi dell'esistenza delle cose materiali, voi chiedete qui « perchè, dunque, cammino sulla terra, ecc. », nel che è evidente che ricascate nella prima difficoltà, poichè

ponete per fondamento quello che è controverso, e che dev'esser provato, cioè che è sì certo ch'io cammino sulla terra, che non se ne può in nessun modo dubitare.

E quando alle obbiezioni che mi son fatto, e di cui ho dato la soluzione, volete aggiungere quest'altra: « perchè, dunque, in un cieco nato non v'è idea del colore, o in un sordo dei suoni e della voce? », voi mostrate di non averne alcuna importante. In che modo infatti sapete che in un cieco nato non v'è nessuna idea di colori? visto che, talvolta, noi sperimentiamo che, sebbene abbiamo gli occhi chiusi, si eccitano, nondimeno, in noi delle sensazioni di colore e di luce. Ed anche se vi si accordasse quello che dite, chi negasse l'esistenza delle cose materiali non avrebbe una tanto buona ragione di dire che un cieco nato non ha le idee dei colori perchè il suo spirito è privo della facoltà di formarle, quanta ne avete voi di dire che egli non ne ha le idee perchè privo della vista?

Quello che voi aggiungete delle due idee del sole non prova nulla; ma quando le prendete tutte e due per una sola, perchè si riferiscono allo stesso sole, è lo stesso che se diceste che il vero e il falso non differiscono quando son detti d'una stessa cosa; e quando negate che debba chiamarsi col nome d'idea quella che inferiamo dalle ragioni dell'astronomia, voi restringete il nome d'idea alle sole immagini dipinte nella fantasia, contro ciò ch'è stato da me esplicitamente stabilito.

IV. Voi fate lo stesso, quando negate che si possa avere una vera idea della sostanza, perchè, dite voi, la sostanza non è percepita dall'immaginazione, ma dal solo intelletto. Ma io ho già più volte protestato, o Carne, di non volere aver a che fare con quelli che non vogliono servirsi che dell'immaginazione, e non già dell'intelletto.

Ma dove dite che « l'idea della sostanza non ha realtà che essa non abbia derivato dalle idee degli accidenti, sotto i quali, o alla maniera dei quali, è concepita », voi fate vedere chiaramente che non ne avete nessuna che sia distinta, poichè la sostanza non può mai essere concepita a

guisa degli accidenti, nè mutuare da essi la sua realtà; tutto al contrario, gli accidenti sono comunemente concepiti dai filosofi come sostanze quando li concepiscono come reali, poichè non può attribuirsi agli accidenti alcuna realtà (cioè alcuna entità più che modale), che non sia tolta dall'idea della sostanza.

Infine, là dove dite che «noi non formiamo l'idea di Dio se non in base a ciò che abbiamo appreso ed inteso dagli altri», attribuendogli, sul loro esempio, le stesse perfezioni che gli abbiamo visto attribuite dagli altri, avrei voluto che aveste anche aggiunto donde, dunque, quei primi uomini, dai quali abbiamo appreso ed inteso quelle cose, hanno avuto questa stessa idea di Dio. Poichè, se l'hanno avuta da se stessi, perchè non potremo noi averla da noi stessi? Che se Dio l'ha rivelata loro, per conseguenza Dio esiste.

E quando aggiungete che «colui che dice una cosa infinita dà ad una cosa che non comprende un nome che non comprende», voi non fate nessuna distinzione tra l'intellezione conforme alla portata del nostro spirito, quale ognuno riconosce abbastanza di avere in se stesso dell'infinito, e la concezione intera e perfetta delle cose (cioè che comprende tutto quanto v'ha d'intelligibile in esse), la quale è tale che nessuno ne ebbe mai, non solo dell'infinito, ma neanche, forse, di altra cosa che sia al mondo, per piccola che sia; e non è vero che noi concepiamo l'infinito per mezzo della negazione del finito, visto che, al contrario, ogni limitazione contiene in sè la negazione dell'infinito.

Non è vero neppure che «l'idea che ci rappresenta tutte le perfezioni che attribuiamo a Dio non abbia maggior realtà oggettiva delle cose finite». Poichè voi stesso confessate che tutte queste perfezioni sono amplificate dal nostro spirito, affinchè possano essere attribuite a Dio; credete voi, dunque, che le cose così amplificate non siano più grandi di quelle che non lo sono? e donde può venirci questa facoltà d'amplificare tutte le perfezioni create, cioè di con-

cepire qualche cosa di maggiore e di più perfetto che esse non siano, se non da ciò solo, che noi abbiamo in noi l' idea d'una cosa più grande, cioè di Dio stesso? Ed infine non è vero neanche che Dio sarebbe assai poca cosa, se non fosse più grande di come lo concepiamo; poichè noi concepiamo ch' è infinito, e non può esservi nulla di più grande dell' infinito. Ma voi confondete l' intellezione con l' immaginazione, e fingete che noi c' immaginiamo Dio come qualche grande e forte gigante, come farebbe colui che, non avendo mai visto un elefante, immaginasse ch' è simile ad un pellicello d'una smisurata grandezza e grossezza; il che confesso con voi essere assai fuor di proposito.

V. Voi dite qui molte cose per far finta di contradirmi, e, nondimeno, non dite nulla contro di me, poichè concludete come me. Ma mescolate qua e là molte cose, sulle quali non sono d'accordo; per esempio, che quest'assioma: « Non v' è nulla in un effetto che non sia stato dapprima nella sua causa », deve piuttosto intendersi della causa materiale che dell'efficiente; infatti la perfezione della forma non può concepirsi preesista nella causa materiale ma nella sola causa efficiente. Ed anche che « la realtà formale d'un' idea sia una sostanza »; e simili.

VI. Se aveste delle ragioni per provare l'esistenza delle cose materiali, senza dubbio le avreste addotte qui. Ma poichè voi domandate solamente « se è, dunque, vero che io sia incerto se vi sia qualche altra causa oltre a me che esista al mondo », e fingete che non vi sia bisogno di cercare delle ragioni d'una cosa sì evidente, e così ve ne appellate soltanto ai vostri antichi pregiudizi, fate vedere molto più chiaramente che non avete ragione alcuna per provare quello che asserite, che se vi foste taciuto del tutto. Quanto a quello che dite riguardo alle idee, non ha bisogno di risposta, perchè restringete il nome di idee alle sole immagini dipinte nella fantasia, ed io, invece, l'estendo a tutto quel che concepiamo col pensiero.

Ma io vi chiedo, di sfuggita, per mezzo di quale argomento provate che « nulla agisce sopra se stesso ». Non è

vostra abitudine usare di argomenti e provare quello che dite. Questo voi provate con l'esempio del dito che non può colpire se stesso, e dell'occhio che non può vedersi se non in uno specchio: al che è facile rispondere che non è l'occhio che vede se stesso, nè lo specchio, ma bensì lo spirito, il quale solo conosce e l'occhio e lo specchio e se stesso. Si possono anche dare altri esempi, tra le cose corporee, dell'azione che una cosa esercita sopra di sè, come quando una trottola gira su se stessa; questa conversione non è forse un'azione che essa esercita su se stessa?

Finalmente, bisogna notare che io non ho affermato che « le idee delle cose materiali derivavano dallo spirito », come mi volete qui far credere; poichè ho mostrato espressamente dopo che esse procedevano spesso dai corpi, e che così si prova l'esistenza delle cose corporee; ma ho soltanto fatto vedere in quel luogo che in esse non v'ha tanta realtà, che, in base al principio, che « non v'è nulla in un effetto che non sia stato nella sua causa, formalmente o eminentemente », si debba concludere che esse non han potuto derivare soltanto dallo spirito, il che voi non impugnate in nessun modo.

VII. Voi non dite nulla qui, che non abbiate già detto per lo innanzi, e che io non abbia interamente confutato. Vi avvertirò solamente qui, riguardo all' idea dell' infinito (della quale voi dite che non può essere vera se non comprendo l' infinito, e che quello che ne conosco non è, tutto al più, che una parte dell' infinito, ed anzi una piccolissima parte, che non rappresenta l' infinito meglio di quanto il ritratto di un semplice capello rappresenti un uomo tutto intero), vi avvertirò — dico — che ripugna ch' io comprenda qualche cosa e che quel ch' io comprendo sia infinito; perchè l' idea dell' infinito, per essere vera, non deve in nessun modo essere compresa; l' incomprensibilità stessa infatti è contenuta nella ragion formale dell' infinito; e, nondimeno, è cosa manifesta che l' idea che abbiamo dell' infinito non rappresenta solamente una delle sue parti, ma l' infinito tutto quanto, secondo che dev'essere rappresentato da un' idea

umana; benchè sia certo che Dio, o qualche altra natura intelligente ne possa avere un'altra molto più perfetta, cioè molto più esatta e distinta di quella che ne hanno gli uomini, nella stessa guisa che diciamo che colui che non è versato nella geometria ha nondimeno l' idea di tutto il triangolo, quando lo concepisce come una figura composta di tre linee, benchè i geometri possano conoscere molte altre proprietà del triangolo, ed osservare nella sua idea una quantità di cose, che costui non vi osserva punto. Poichè, come basta concepire una figura composta di tre linee per avere l' idea di tutto il triangolo, egualmente basta concepire una cosa che non sia compresa in nessun limite per avere una vera ed intera idea di tutto l' infinito.

VIII. Voi cadete qui nello stesso errore, quando negate che possiamo avere una vera idea di Dio, poichè, sebbene non conosciamo tutte le cose che sono in Dio, nondimeno tutto quel che conosciamo essere in lui è del tutto vero. Quanto a quello che dite, « che il pane non è più perfetto di colui che lo desidera, e che, dal fatto che io concepisco che qualcosa è contenuta attualmente in una idea, non segue che essa sia attualmente nella cosa di cui essa è l' idea, ed anche che io do giudizio di ciò che ignoro », e simili; tutto questo — dico — ci mostra solamente che voi volete temerariamente impugnare molte cose, di cui non capite il senso; poichè dal fatto che qualcuno desidera del pane, non s' inferisce che il pane è più perfetto di lui, ma solamente che colui che ha bisogno di pane è meno perfetto di quando non ne ha bisogno. E dal fatto che qualcosa è contenuta in una idea, non concludo che questa cosa esiste attualmente, se non quando non può assegnarsi nessun'altra causa di quest' idea che la cosa stessa, che essa rappresenta come attualmente esistente; il che ho dimostrato non potersi dire di molti mondi, nè di alcuna altra cosa, tranne di Dio solo. Ed io non giudico neppure di quello che ignoro, poichè ho addotto le ragioni del giudizio che pronunziavo, le quali son tali, che non avete ancora potuto fin qui confutarne la più piccola.

IX. Quando negate che abbiamo bisogno del concorso e

dell' influenza continua della causa prima per essere conservati, negate una cosa che tutti i metafisici affermano manifestissima; ma alla quale le persone poco dotte non pensano spesso, perchè volgono i loro pensieri soltanto a quelle cause, che son chiamate nella scuola *secundum fieri*, cioè tali che da esse gli effetti dipendono quanto alla loro produzione, e non già a quelle che essi chiamano *secundum esse*, cioè tali che da esse gli effetti dipendono quanto alla loro sussistenza e continuazione nell'essere [1]. Così l'architetto è la causa della casa, ed il padre la causa del figlio, quanto alla produzione [*secundum fieri*] solamente; ecco perchè, una volta terminata, l'opera può sussistere e continuare senza questa causa; ma il sole è la causa della luce che procede da lui, e Dio è la causa di tutte le cose create, non soltanto in quel che dipende dalla loro produzione [*secundum fieri*], ma anche in quel che concerne la loro conservazione o la loro durata nell'essere [*secundum esse*]. Ecco perchè esso deve sempre agire sul suo effetto in una identica maniera, per conservarlo nel primo essere che gli ha dato [*ut eundem conservet*]. E ciò si mostra assai chiaramente con quello che ho spiegato sull' indipendenza delle parti del tempo, il che voi cercate invano di eludere, proponendo la necessità della continuità che corre tra le parti del tempo considerato astrattamente, della quale non è qui questione, ma soltanto del tempo o della durata della cosa stessa, della quale voi non potete negare che tutti i momenti possono essere separati da quelli che li seguono immediatamente, cioè che essa può cessare di esistere in ogni momento della sua durata.

E quando voi dite « che vi è in noi forza sufficiente per farci perseverare nel caso che qualche causa corruttrice non sopravvenga », non badate che attribuite alla creatura la perfezione del Creatore, perchè essa persevera nell'essere indipendentemente da altri; e, in pari tempo, che attribuite al Creatore l' imperfezione della creatura, perchè, se mai vo-

---

[1] [Il testo latino (AT, VII, p. 369) è privo delle spiegazioni dei termini (*ad causas* secundum fieri, *non autem* secundum esse, *attendunt*).]

lesse che cessassimo d'essere, gli sarebbe d'uopo di avere il nulla come termine di un'azione positiva.

Quello che dite poi sul progresso all'infinito, cioè « che non v'è repugnanza a tale progresso », voi lo negate subito dopo; poichè confessate voi stesso che « è impossibile che possa essercene in quelle specie di cause che sono talmente connesse e subordinate fra loro, che l'inferiore non può agire se la superiore non le imprime l'urto ». Ora, non si tratta qui che di queste sorta di cause, cioè « di quelle che dànno e conservano l'essere ai loro effetti [*de causis in esse*] », e non di quelle, « dalle quali gli effetti non dipendono che al momento della loro produzione [*de causis in fieri*] », come sono i genitori; e quindi l'autorità d'Aristotile non mi è punto contraria.

E nemmeno m'è contrario quello che dite di Pandora, poichè confessate voi stesso che posso talmente accrescere ed aumentare tutte le perfezioni che riconosco essere nell'uomo, che mi sarà facile riconoscere che esse son tali che non potrebbero convenire alla natura umana; il che mi basta interamente per dimostrare l'esistenza di Dio; poichè sostengo che quella facoltà di aumentare e d'accrescere le perfezioni umane fino a un punto non più umano, ma innalzato infinitamente al disopra dello stato e condizione degli uomini, non potrebbe essere in noi, se non avessimo un Dio come autore del nostro essere. Ma non mi stupisco che non vi sembri ch'io abbia dimostrato questo assai chiaramente; poichè non ho veduto fin qui che abbiate ben compreso alcuna delle mie ragioni.

X. Quando criticate quello che ho detto, cioè « che non può nulla aggiungersi, nè diminuirsi dell'idea di Dio », sembra che non abbiate fatto attenzione a quel che dicono comunemente i filosofi, che le essenze delle cose sono indivisibili: poichè l'idea rappresenta l'essenza della cosa, alla quale se si aggiunge o si diminuisce alcunchè, divien tosto l'idea di un'altra cosa; così ci si è figurato un tempo l'idea d'una Pandora; così sono state fatte tutte le idee dei falsi dèi da quelli che non concepivano a dovere quella del vero Dio.

Ma dopo che si è concepita una volta l' idea del vero Dio, benchè si possano scoprire in lui nuove perfezioni, che non erano state percepite ancora, la sua idea non è pertanto accresciuta o aumentata, ma è solamente resa più distinta e più espressa, in quanto esse han dovuto essere tutte contenute in quella stessa idea che si aveva prima, poichè si suppone che fosse vera; nella stessa maniera che l' idea del triangolo non è aumentata, quando si vengono a notare in esso più proprietà che si erano per lo innanzi ignorate. E non crediate che « l' idea che abbiamo di Dio si formi successivamente [*successive*] dall'aumento delle perfezioni delle creature »; essa si forma tutta intera e tutta in una volta, pel fatto che noi concepiamo col nostro spirito l'essere infinito, incapace d'ogni sorta d'aumento.

E quando voi chiedete « in che modo io provo che l' idea di Dio è in noi come la marca dell'operaio impressa sulla sua opera, qual' è la materia di quest' impressione, e qual' è la forma di questa marca », è lo stesso che se, riconoscendo in qualche quadro tanto artificio, da farmi giudicare essere impossibile che una tale opera sia uscita da una mano diversa da quella di Apelle, e da farmi dire che quest'artificio inimitabile è come una certa marca, che Apelle ha impresso in tutte le sue opere per farle distinguere dalle altre, voi mi chiedeste qual' è la forma di questa marca, o qual' è la materia di questa impressione. Di sicuro, sembra che sareste più degno di riso che di risposta. E quando voi proseguite: « se questa marca non è differente dall'opera, siete, dunque, voi stesso un' idea, e non siete altro che una maniera di pensare; voi siete e la marca impressa e il soggetto dell' impressione », ciò non è forse tanto sottile che se, avendo io detto che l'artificio per il quale i quadri di Apelle sono distinti dagli altri non è differente dai quadri stessi, obbiettaste che questi quadri non sono, dunque, altro che un artificio, che non son composti di nessuna materia, e che non sono altro che una maniera di dipingere, ecc.?

E quando, per negare che noi siamo stati fatti ad immagine e somiglianza di Dio, dite che « Dio ha, dunque,

la forma di un uomo », ed in seguito riportate tutte le cose nelle quali la natura umana è differente dalla divina, siete forse in ciò più sottile che se, per negare che alcuni quadri di Apelle sono stati fatti a somiglianza d'Alessandro, diceste che Alessandro rassomiglia, dunque, a un quadro, e, nondimeno, che i quadri sono composti di legno e di colori, e non di carne, come Alessandro? Poichè non è nell'essenza di un' immagine di essere in tutto simile alla cosa, di cui essa è l' immagine, ma basta che le rassomigli in qualche cosa. Ed è evidentissimo che quella facoltà ammirabile e perfettissima di pensare, che noi concepiamo essere in Dio, è rappresentata da quella che è in noi, benchè molto meno perfetta. E quando voi preferite comparare la creazione di Dio con l'operazione di un architetto, anzichè con la generazione di un padre, lo fate senz'alcuna ragione; poichè, benchè queste tre maniere di agire siano totalmente differenti, pertanto la distanza dalla produzione naturale alla divina non è tanto grande quanto dalla produzione artificiale alla stessa produzione divina. Ma nè voi troverete che io abbia detto che vi è tanto rapporto tra Dio e noi, quanto tra un padre ed i suoi figli; nè è vero che non vi è mai rapporto tra l'operaio e la sua opera, come è manifesto quando un pittore fa un quadro che gli rassomiglia.

Ma con quanta poca fedeltà riferite le mie parole, quando fingete che io abbia detto che « concepisco questa rassomiglianza che ho con Dio pel fatto che conosco di essere una cosa incompleta e dipendente », visto che, al contrario, ho detto ciò solo per mostrare la differenza fra Dio e noi, per paura che non si credesse ch' io volessi agguagliare gli uomini a Dio e la creatura al Creatore! Poichè in quel luogo stesso ho detto che non soltanto concepivo di essere in questo molto inferiore a Dio, e che aspiravo, nondimeno, a cose maggiori di quelle che avessi, ma anche che queste più grandi cose alle quali aspiravo si trovavano in Dio attualmente ed in una maniera infinita, ma, nondimeno, in me trovavo qualcosa di simile ad esse, poichè osavo, in certo modo, aspirarvi.

Infine, quando dite « che v' è ragione di stupirsi, perchè il resto degli uomini non ha su Dio gli stessi pensieri che ho io, poichè egli ha impresso in essi la sua idea tanto bene quanto in me », è lo stesso che se vi stupiste del fatto che, avendo tutti la nozione del triangolo, non tutti, nondimeno, vi notano egualmente tante proprietà, e vi sono, anzi, alcuni che gli attribuiscono falsamente molte cose.

Delle cose che sono state obbiettate contro la quarta meditazione.

I. Io ho già spiegato abbastanza qual' è l' idea che noi abbiamo del nulla, ed in che modo partecipiamo del non-essere, chiamando negativa questa idea, e dicendo che ciò non vuol dire altro, se non che noi non siamo l' Essere sovrano, e che ci mancano più cose. Ma voi cercate delle difficoltà dappertutto dove non ce ne sono.

E quando dite « che tra le opere di Dio ne vedo alcune che non sono del tutto compiute », voi asserite una cosa che non ho scritta in nessun posto, e che non ho mai pensata; ma ho detto solamente che se certe cose fossero considerate, non come appartenenti all'universo, ma ciascuna come un tutto distaccato, allora esse potrebbero sembrare imperfette.

Tutto quello che voi adducete in seguito per la causa finale, deve riferirsi alla causa efficiente: così, da quell'uso ammirabile di ogni parte nelle piante e negli animali. ecc., è giusto ammirare la mano di Dio che le ha fatte, e conoscere e glorificare l'operaio con l'esame delle sue opere, ma non indovinare per qual fine egli abbia creato ogni cosa. E benchè, in materia di morale [*in Ethicis*], dove è sovente permesso usare congetture, sia talvolta una cosa pia considerare qual fine possiamo congetturare che Dio si sia proposto nel governo dell'universo, certamente in fisica [*in Physicis*], ove tutte le cose debbono essere appoggiate da

solide ragioni, ciò sarebbe futile. E non si può fingere che vi siano degli scopi più facili a scoprire degli altri; poichè essi son tutti egualmente nascosti nell'abisso imperscrutabile della sua saggezza. E voi non dovete neppure fingere che non vi sia assolutamente nessun uomo, che possa comprendere le altre cause; poichè non ve n' è nessuna che non sia molto più facile a conoscere di quella dello scopo che Dio s' è prefisso. Ed anzi quelle che voi arrecate per servir d'esempio della difficoltà non sono sì difficili, che io non sappia che v' è qualcuno che si lusinga di conoscerle. Infine, poichè mi domandate così ingenuamente « quali idee io credo che il mio spirito avrebbe avuto di Dio e di se stesso, se, dal momento che è stato infuso nel corpo, vi fosse restato fino ad ora con gli occhi chiusi, le orecchie tappate, e senza usare gli altri sensi », vi rispondo con eguale franchezza e lealtà che (dato che suppongo che esso non sarebbe stato nè impedito, nè aiutato dal corpo a pensare ed a meditare) non dubito che avrebbe avuto le stesse idee che ha adesso, ma molto più chiare e più pure; poichè i sensi lo impediscono in molte occorrenze, e non lo aiutano in nulla per concepirle. E, di fatto, non v' è nulla che impedisca a tutti gli uomini di riconoscere egualmente che hanno in sè queste stesse idee, se non perchè sono d'ordinario troppo occupati nella considerazione delle cose corporee.

II. Voi prendete dappertutto qui male a proposito « essere soggetto all'errore » come una imperfezione positiva, benchè, nondimeno, sia solamente, principalmente a confronto di Dio, una negazione di una maggior perfezione nelle creature. E la comparazione dei cittadini di una repubblica non quadra con le parti dell'universo; poichè la malizia dei cittadini, in quanto riferita alla repubblica, è qualche cosa di positivo; ma non è lo stesso del fatto che l'uomo è soggetto all'errore, cioè che non ha ogni sorta di perfezioni, avuto riguardo al bene dell'universo. Ma la comparazione può esser meglio stabilita tra colui che volesse che il corpo umano fosse tutto coperto di occhi, affinchè sembrasse più bello, poichè non v' è in esso parte più bella dell'occhio, e

colui che pensa che non dovrebbero esserci creature al mondo che non fossero esenti da errore, cioè che non fossero interamente perfette.

Di più, quel che voi supponete in seguito non è vero, cioè « che Dio ci destina a delle opere cattive, e che ci dà delle imperfezioni, e simili ». Come anche non è vero che « Dio abbia dato all'uomo una facoltà di giudicare incerta, confusa ed insufficiente per quelle poche cose che ha voluto sottomettere al suo giudizio ».

III. Volete che vi dica, in poche parole, « a che cosa può estendersi la volontà oltre i limiti dell' intelletto? ». In una parola, a tutte le cose ove accade che erriamo. Così, quando giudicate che lo spirito è un corpo sottile e delicato, voi potete bensì, in verità, concepire che è uno spirito, cioè una cosa che pensa, ed anche che un corpo delicato è una cosa estesa; ma che la cosa che pensa e quella che è estesa siano una stessa cosa, di sicuro voi non lo concepite, ma solamente lo volete credere, perchè l'avete creduto già per lo innanzi, e non vi partite facilmente dalle vostre opinioni, e non lasciate volentieri i vostri pregiudizi. Così, quando giudicate che un frutto, che per avventura è avvelenato, sarà buono come vostro alimento, concepite, in verità, benissimo che il suo odore, il suo colore ed anche il suo gusto sono piacevoli; ma non concepite per questo che quel frutto vi debba essere utile se ne fate il vostro alimento; ma, poichè volete così, giudicate in tal modo. E così confesso che noi non vogliamo nulla di cui non concepiamo in qualche modo qualcosa, ma nego che il nostro intendere e il nostro volere siano d'uguale estensione; poichè è certo che noi possiamo volere molte cose d'uno stesso oggetto, e, nondimeno, possiamo non conoscerne che pochissime. E quando non giudichiamo bene, non per questo vogliamo male, ma forse qualche cosa di cattivo [1]; ed anzi si può dire che noi non concepiamo male nessuna cosa, ma solamente si dice

[1] [*Cum autem prave judicamus, non ideo prave volumus, sed forte pravum quid.*]

che concepiamo male, quando giudichiamo di concepire qualche cosa più di quanto in effetti la concepiamo.

Sebbene quel che negate in seguito, riguardo all'indifferenza della volontà, sia per sè evidentissimo, non voglio, tuttavia, prendere a provarvelo; poichè è tale, che ognuno deve piuttosto risentirlo e sperimentarlo in se stesso, che persuadersene per ragionamento; e certo non è meraviglia se nella parte che voi rappresentate, e vista la naturale sproporzione tra la carne e lo spirito, sembra che non facciate attenzione e non notiate la maniera con la quale lo spirito agisce dentro di sè. Non siate, dunque, libero, se così vi piace; per me, io godrò della mia libertà, poichè non soltanto la risento in me stesso, ma vedo anche che, avendo disegno di combatterla, invece di opporle buone e solide ragioni, voi vi contentate semplicemente di negarla. E forse troverò maggior credito io nello spirito degli altri, asserendo quello che ho sperimentato, e di cui ciascuno può anche far prova in se stesso, che non voi, che negate una cosa pel fatto solo che non l'avete forse mai sperimentata. E, nondimeno, è facile giudicare dalle vostre parole che l'avete talvolta provata: poichè, dove negate che «possiamo evitare di cadere in errore», perchè non ammettete che la volontà si porti a qualche cosa senza esservi determinata dall'intelletto, là stesso concedete che «possiamo impedirci e guardarci dal perseverarvi», il che non può in alcun modo accadere senza questa libertà che la volontà ha di portarsi qua o là, senza attendere la determinazione dell'intelletto, la quale, nondimeno, voi non volevate riconoscere. Poichè, se l'intelletto ha una volta determinato la volontà a fare un falso giudizio, vi domando, quando la volontà comincia per la prima volta a badare di non perseverare nell'errore, chi è che la determina a ciò? Se è essa stessa, dunque essa può portarsi verso qualcosa senza esservi determinata dall'intelletto, e, nondimeno, questo voi negavate testè, e questo forma ancora adesso tutto l'oggetto della nostra disputa; se essa è determinata dall'intelletto, dunque non è essa che si tiene in guardia, ma soltanto accade che, come si portava prima verso il falso

che le era proposto dall' intelletto, egualmente per caso si porta ora verso il vero, perchè è l' intelletto che glielo propone. Ma, ancora, vorrei sapere quale, secondo voi, è la natura del falso, e come credete che esso possa essere l'oggetto dell' intelletto. Poichè io che per falso non intendo altro che la privazione del vero, trovo esservi una totale ripugnanza a che l' intelletto apprenda il falso sotto la forma o l'apparenza del vero, ciò che, nondimeno, sarebbe necessario, se fosse esso a determinare la volontà ad abbracciare il falso.

IV. Per quanto riguarda il frutto di queste meditazioni, mi sembra di aver avvertito abbastanza nella prefazione, che credo abbiate letta, che esso non sarà grande per quelli che, non preoccupandosi di comprendere l'ordine ed il legame delle mie ragioni, cercheranno soltanto di trovare ad ogni occasione motivi di disputa. E quanto al metodo che c' insegna a discernere le cose, che di fatto concepiamo chiaramente, da quelle che crediamo solamente di concepire con chiarezza e distinzione, benchè io creda di averlo insegnato con molta chiarezza, come già ho detto, non oserei, nondimeno, ripromettermi che possano facilmente comprenderlo quelli che lavorano sì poco a spogliarsi dei loro pregiudizi, da lamentarsi « ch' io sia stato troppo prolisso e pedante » nel mostrare il mezzo di disfarsene.

Delle cose che sono state obbiettate contro la quinta meditazione.

I. Poichè, dopo aver qui riportato alcune delle mie parole, voi aggiungete che è tutto quello che io ho detto riguardo alla questione proposta, sono obbligato ad avvertire il lettore che voi non avete badato abbastanza alla coerenza di quello che ho scritto; poichè la credo tale che, per la prova di ogni questione, tutte le cose che precedono vi contribuiscono, ed anche una gran parte di quelle che seguono: sì che non sapreste riportare fedelmente tutto

quello che ho detto di qualche questione, senza riportare in pari tempo tutto quello che ho scritto delle altre.

Quanto a ciò che dite, che « vi sembra duro di vedere stabilire qualcosa d' immutabile e d'eterno diverso da Dio », avreste ragione se si trattasse d'una cosa esistente, o solamente se stabilissi qualcosa di talmente immutabile, che la sua immutabilità stessa non dipendesse da Dio. Ma, proprio come i poeti immaginano che i destini siano stati fatti ed ordinati da Giove, ma che, dopo averli stabiliti, egli stesso si sia obbligato a mantenerli, così pure io non credo, in verità, che le essenze delle cose, e quelle verità matematiche che se ne possono conoscere, siano indipendenti da Dio, ma, nondimeno, credo che, poichè Dio ha voluto così ed ha disposto così, siano immutabili ed eterne; ora, che ciò vi sembri duro o molle, m' importa pochissimo; a me basta che sia vero.

Quello che voi allegate in seguito contro gli universali dei dialettici non mi riguarda, poichè li concepisco in una maniera tutta diversa da essi.

Ma per quel che riguarda le essenze che conosciamo chiaramente e distintamente, come quella del triangolo o di qualche altra figura geometrica, vi farò facilmente confessare che le idee di quelle che sono in noi non sono state tratte dalle cose singole; poichè quello che vi muove qui a dichiararle false, è soltanto che non si accordano con l'opinione da voi concepita della natura delle cose.

Ed anche un po' dopo voi dite che « l'oggetto delle pure matematiche, come il punto, la linea, la superficie e gl' indivisibili, non può avere alcuna esistenza fuori dell' intelletto », donde segue necessariamente che non è mai esistito nessun triangolo al mondo, e nulla di tutto quanto noi concepiamo appartenere alla natura del triangolo, o a quella di qualche altra figura di geometria, e quindi che le essenze di queste cose non sono state tratte dalle cose esistenti. Ma — voi dite — esse sono false. Sì, secondo la vostra opinione, poichè supponete che la natura delle cose sia tale, che esse non possono esserle conformi. Ma se non sostenete

anche che tutta la geometria è falsa, voi non potrete negare che se ne dimostrano molte verità, che, non cambiando mai ed essendo sempre le stesse, non senza ragione son chiamate immutabili ed eterne.

Ma che esse non siano forse conformi all'opinione che avete della natura delle cose, e neppure a quella che Democrito ed Epicuro hanno costruito e composto con atomi, questa non è, a loro riguardo, che una denominazione esteriore, che non cagiona in esse alcun cambiamento; e, nondimeno, non si può dubitare che esse non siano conformi a quella vera natura delle cose, che è stata fatta e costruita dal vero Dio. Non che vi siano al mondo sostanze che abbiano lunghezza senza larghezza, o larghezza senza profondità; ma le figure geometriche non sono considerate come sostanze, bensì solo come termini, sotto i quali è contenuta la sostanza. Nè ammetto che le idee di queste figure ci siano mai cadute sotto i sensi, come si crede ordinariamente; poichè, sebbene sia fuori dubbio che nel mondo possano essercene quali quelle che i geometri considerano, nego, tuttavia, che ve ne siano attorno a noi, se non forse così piccole da non fare nessuna impressione sui nostri sensi: poichè sono d'ordinario composte di linee rette, ed io non credo che mai abbia toccato i nostri sensi qualche parte d'una linea che fosse veramente retta. Così, quando noi veniamo a guardare attraverso una lente quelle che ci erano sembrate più diritte, le vediamo tutte irregolari, e curvate da tutte le parti come le onde. E quindi, quando noi abbiamo per la prima volta visto nella nostra infanzia una figura triangolare tracciata sulla carta, questa figura non ha potuto insegnarci in che modo bisognava concepire il triangolo geometrico, perchè non lo rappresentava meglio di quanto un cattivo disegno rappresenti un' immagine perfetta [1]. Ma poichè l' idea vera del triangolo era già in noi, ed il nostro spirito la poteva più facilmente concepire della figura meno semplice, o più complessa, di un triangolo dipinto, di lì viene che,

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 382): *quam velut in rudi ligno Mercurius.*]

avendo visto quella figura composta, non abbiamo concepita quella, ma, piuttosto, il vero triangolo. Precisamente come quando gettiamo gli occhi sopra una carta ove sono dei tratti, disposti e ordinati in modo da rappresentare la faccia d'un uomo, e tale vista eccita in noi non tanto l' idea di questi stessi tratti, quanto quella d'un uomo: ciò che non accadrebbe se la faccia d'un uomo non ci fosse conosciuta per altra via, e se non fossimo abituati a pensare ad essa più che non ai suoi tratti, che assai spesso non sapremmo nemmeno distinguere gli uni dagli altri quando ne siamo un po' lontani. Così, certo, non potremmo mai distinguere il triangolo geometrico da quello che vediamo tracciato sulla carta, se il nostro spirito non ne avesse in altro modo avuto l' idea.

II. Io non capisco qui di che genere di cose voi volete che sia l'esistenza, nè perchè non possa esser detta anch'essa una proprietà, come l'onnipotenza, prendendo il nome di proprietà per ogni sorta d'attributo, o per tutto quello che può essere attribuito [*praedicari*] ad una cosa, come, di fatti, dev'essere qui preso. Ma, di più, l'esistenza necessaria è veramente in Dio una proprietà, presa nel senso meno esteso, poichè essa conviene a lui solo, ed in lui solamente fa parte dell'essenza. Ecco anche perchè l'esistenza del triangolo non dev'essere comparata con l'esistenza di Dio, poichè essa ha manifestamente in Dio un altro rapporto con l'essenza che non nel triangolo. Ed io non commetto in questo l'errore che i logici chiamano petizione di principio, quando pongo l'esistenza tra le cose che appartengono all'essenza di Dio, più di quando, tra le proprietà del triangolo, pongo l'uguaglianza della grandezza dei suoi tre angoli con due retti. Non è vero neppure che l'essenza e l'esistenza in Dio, come anche nel triangolo, possano essere concepite l'una senza l'altra, perchè Dio è il proprio essere, e non così il triangolo. E, nondimeno, non nego che l'esistenza possibile non sia una perfezione nell' idea del triangolo, come l'esistenza necessaria è una perfezione nell' idea di Dio, poichè ciò la rende più perfetta di quanto non siano le idee di tutte quelle

chimere, che non supponiamo possano esistere. E quindi voi non avete in nulla diminuito la forza del mio argomento, e restate sempre ingannato da quel sofisma che dite essere stato sì facile a risolvere. Quanto a quello che aggiungete in seguito, vi ho già sufficientemente risposto; e v' ingannate grandemente quando dite che non si dimostra l'esistenza di Dio come si dimostra che ogni triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due retti; poichè la ragione è la stessa in tutti e due, tranne che la dimostrazione che prova l'esistenza in Dio è molto più semplice ed evidente dell'altra. Infine, passo sotto silenzio il resto, poichè, quando dite che io non spiego abbastanza le cose, e che le mie prove non sono convincenti, credo che a miglior titolo si potrebbe dire lo stesso di voi e delle vostre.

III. Contro tutto quello che riportate qui di Diagora, di Teodoro, di Pitagora e di molti altri, vi oppongo gli Scettici, che revocavano in dubbio anche le dimostrazioni di geometria, ed io sostengo che non l'avrebbero fatto, se avessero conosciuto Dio a dovere. Ed anche il fatto che una cosa sembra vera a più persone, non prova che essa sia più notoria e manifesta che un'altra, ma bensì lo prova il fatto che quelli che hanno sufficiente conoscenza dell'una e dell'altra riconoscono che l'una è riconosciuta prima, ed è più evidente e certa dell'altra.

Delle cose che sono state obbiettate contro la sesta meditazione.

I. Io ho già per lo innanzi confutato quello che voi qui negate, cioè che « le cose materiali, in quanto sono l'oggetto delle matematiche pure, possano avere esistenza alcuna ». Per quanto riguarda l' intellezione di un chiliogono, non è vero che essa sia confusa, poichè se ne possono dimostrare con tutta chiarezza e distinzione molte cose, ciò che non si potrebbe fare in nessun modo, se non si conoscesse che confusamente, o, come dite, se non se ne cono-

scesse che il nome; ma è certissimo che noi lo concepiamo chiarissimamente tutto quanto e tutto in una volta, benchè non lo possiamo immaginare con eguale chiarezza: donde è evidente che le facoltà d' intendere e d' immaginare non differiscono soltanto secondo il più e il meno, ma come due maniere di agire totalmente differenti. Poichè nell' intellezione lo spirito non si serve che di se stesso, mentre nell' immaginazione contempla qualche forma corporea; e benchè le figure geometriche siano affatto corporee, nondimeno non bisogna credere che quelle idee che servono a farcele concepire, siano anch'esse tali quando non cadono sotto l' immaginazione. Ed infine non può essere degno che di voi, o Carne, pensare che « le idee di Dio, dell'angelo e dell'anima dell'uomo siano corporee o quasi corporee, essendo state tratte dalla forma del corpo umano e di alcune altre cose semplicissime, leggerissime e impercettibili ». Poichè chiunque si rappresenta Dio in tal modo, o anche lo spirito umano, cerca d' immaginare una cosa che non è assolutamente immaginabile, e non si figura altro che un' idea corporea, cui attribuisce falsamente il nome di Dio o di spirito; poichè nella vera idea dello spirito non v' è contenuto altro che il solo pensiero con tutti i suoi attributi, tra i quali non ve n' ha alcuno che sia corporeo.

II. Voi fate vedere qui chiaramente che vi appoggiate solamente sui vostri pregiudizi, senza mai disfarvene, poichè non volete che abbiamo il menomo sospetto di falsità per le cose ove mai ne abbiamo notato alcuna; e per questo dite « che quando guardiamo da vicino, e tocchiamo quasi con mano una torre, siamo certi che essa è quadrata, se ci sembra tale; e, quando siamo effettivamente svegli, non possiamo dubitare se vegliamo o sogniamo », ed altre cose simili; poichè voi non avete ragione alcuna di credere che abbiate mai con sufficiente accuratezza esaminato ed osservato tutte le cose nelle quali può accadere che erriate; e forse non sarebbe difficile mostrare che v' ingannate talvolta in cose che ammettete come vere e certe. Ma quando finite col dire « che, almeno, non si può dubitare

che le cose non ci appaiano come sono », venite a quello che ho detto; poichè proprio ciò è detto espressamente nella mia seconda meditazione; ma qui si parlava della verità delle cose che sono fuori di noi, sul che non vedo che abbiate detto nulla di vero.

III. Non mi fermo qui su cose che avete tante volte ribattuto, e che ripetete ancora in questo luogo così vanamente: per esempio, che vi sono molte cose da me asserite senza prova, che io affermo, nondimeno, di aver dimostrato con piena evidenza; come anche che ho solamente voluto parlare del corpo grossolano e palpabile, quando ho escluso il corpo dalla mia essenza; benchè, nondimeno, il mio disegno sia stato di escluderne ogni specie di corpo, per piccolo e sottile che possa essere, ed altre cose simili; che s' ha da rispondere infatti a tante parole dette ed asserite senza ragionevole fondamento, se non negarle semplicemente? Dirò, nondimeno, di sfuggita che vorrei sapere su che vi fondate per affermare che ho piuttosto parlato del corpo massiccio e grossolano che del corpo sottile e delicato. Perchè ho detto « che ho un corpo cui sono congiunto », ed anche « che è certo che io, cioè la mia anima, è distinta dal mio corpo »; ma confesso che non vedo perchè queste parole non potrebbero egualmente bene riferirsi al corpo sottile ed impercettibile, quanto a quello che è più grossolano e palpabile; e non credo che quel pensiero possa venire in mente ad altri che a voi. Del resto, ho fatto vedere chiaramente nella seconda meditazione che lo spirito poteva essere concepito come una sostanza esistente, anche prima che sapessimo se v' è al mondo qualche vento, qualche fuoco, qualche vapore, qualche aria, o qualsiasi altro corpo, per sottile e delicato che possa essere; ma quanto a sapere se veramente esso era differente dal corpo, ho detto in quel punto che non era là il luogo di trattarne. Il che avendo riservato a questa sesta meditazione, qui ne ho ampiamente trattato, e ho deciso tale questione con una fortissima e vera dimostrazione. Ma voi, al contrario, confondendo la questione che concerne il modo in cui lo spirito può essere concepito, con quella che

riguarda ciò che esso è in effetti, non rendete manifesto altro, se non che non avete compreso nulla distintamente di tutte queste cose.

IV. Domandate qui « in che modo io creda che la specie o l'idea del corpo, che è esteso, possa essere accolta in me, che sono una cosa inestesa ». Rispondo a questo che nessuna specie corporea è accolta nello spirito, ma che la concezione o intellezione pura delle cose, sia corporee, sia spirituali, si fa senza nessuna immagine o specie corporea; e quanto all'immaginazione, che non può essere se non delle cose corporee, è vero che, per formarne una, v'è bisogno d'una specie che sia un vero corpo, ed alla quale lo spirito si applichi, ma non che sia accolta nello spirito [1]. Quel che voi dite dell'idea del sole, che un cieco nato forma sulla semplice conoscenza che ha del suo calore, si può facilmente confutare; poichè quel cieco può avere un'idea chiara e distinta del sole come d'una cosa che riscalda, benchè non ne abbia l'idea come d'una cosa che rischiara ed illumina. E senza ragione voi mi paragonate a quel cieco; innanzi tutto, perchè la conoscenza d'una cosa che pensa si estende molto più lontano di quella di una cosa che riscalda, anzi è più ampia di quelle che abbiamo di qualsiasi altra cosa, come ho mostrato a suo luogo; ed anche perchè non v'ha nessuno che possa mostrare che quell'idea del sole, che quel cieco forma, non contenga tutto quel che del sole può conoscersi, tranne che, chi è dotato del senso della vista, conosce, oltre ciò la sua figura e la sua luce. Quanto a voi, non soltanto non ne sapete più di me riguardo allo spirito; ma non ci vedete tutto quello che ci vedo io; sì che, in questo, siete voi piuttosto che rassomigliate ad un cieco; ed io non posso, tutt'al più, a vostro riguardo, esser chiamato che losco o poco chiaroveggente, come tutto il resto degli uomini. Del resto, io non ho aggiunto che lo spirito è affatto inesteso per spiegare che cosa esso è e far conoscere la sua natura, ma sol-

[1] [*Ad quam mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur.*]

tanto per avvertire che s' ingannano quelli che pensano che esso sia esteso. Proprio come, se uno volesse sostenere che Bucefalo è una musica, non invano e non senza ragione questo sarebbe negato da altri. E veramente, in tutto quello che voi aggiungete qui per provare che lo spirito ha estensione, poichè, voi dite, si serve del corpo, che è esteso, mi sembra che non ragioniate meglio che se, perchè Bucefalo nitrisce, e così emette dei suoni che possono essere riferiti alla musica, traete questa conseguenza, che Bucefalo è, dunque, una musica. Poichè, sebbene lo spirito sia unito a tutto il corpo, non ne segue di là che sia esteso per tutto il corpo, perchè non è proprietà dello spirito d'essere esteso, ma solamente di pensare. Ed esso non concepisce l'estensione per mezzo di una specie estesa che sia in lui, benchè l' immagini volgendosi ed applicandosi ad una specie corporea che è estesa, come ho detto prima. Ed infine non è necessario che lo spirito sia dell'ordine e della natura del corpo, benchè abbia la forza o la facoltà di muovere il corpo [1].

V. Quello che dite qui, riguardo all'unione dello spirito col corpo, è simile alle difficoltà precedenti. Voi non obbiettate proprio nulla contro i miei ragionamenti, ma proponete

---

[1] In un *pamphlet* contro Descartes e contro Heereboord, discepolo di lui, intitolato *Statera Philosophiae Cartesianae*, 1650, Revius ci fa conoscere le strane vicende di questo passo relativo a Bucefalo. Nel n. IV delle obbiezioni alla sesta *Meditazione*, Gassendi aveva scritto: « *Ergone clara distinctaque erit Bucephali idea, si quis saltem norit de Bucephalo, quod* MUSCA *non sit?* », e così fu stampato nelle due edizioni latine delle *Meditazioni*, del 1641 e del 1642. Ma Descartes invece di *musca* lesse *musica*, e rispose in conformità della sua interpretazione, come sopra si vede. Nella *Disquisitio* (p. 305) Gassendi lo avvertì benevolmente dell'errore, ma Descartes non si curò dell'avvertenza, e nella traduzione francese del 1647 lasciò correre *mouche* nel testo di Gassendi e *musique* nel suo, con quel che segue, di cui sopra diamo la traduzione. Su questo, in verità strano, errore di Descartes e sulla pertinacia di lui a non correggerlo Revius fa i più allegri commenti, e termina esclamando:

Fabula suppositam narrat pro virgine cervam,
At nunc pro MUSCA MUSICA *supposita est.*

(*Statera Philosophiae Cartesianae*, pp. 231-4).

soltanto i dubbi che sembrano seguire alle mie conclusioni, benchè, in effetti, essi non vi vengano in mente se non perchè volete sottomettere all'esame dell' immaginazione cose che, di loro natura, non sono soggette alla sua giurisdizione. Così, quando volete paragonare qui la mistione del corpo e dello spirito con quella di due corpi mescolati assieme, mi basta rispondere che non deve istituirsi fra queste cose nessun paragone, perchè sono di due generi totalmente differenti, e non bisogna immaginarsi che lo spirito abbia parti, benchè concepisca parti nel corpo. Poichè, chi v' ha insegnato che tutto quanto lo spirito concepisce dev'essere di fatto in lui? Certamente, se ciò fosse, quando concepisce la grandezza dell'universo avrebbe in sè questa grandezza, e così non sarebbe solamente esteso, ma sarebbe anche più grande di tutto il mondo.

VI. Voi non dite nulla qui che mi sia contrario, e nondimeno parlate molto; dal che il lettore può apprendere che non deve giudicarsi la forza dei vostri ragionamenti dalla prolissità delle vostre parole.

Fin qui lo spirito ha discorso con la carne, e, com'era ragionevole, in molte cose non ha seguito le sue opinioni. Ma ora levo la maschera, e riconosco di parlare veramente al signor Gassendi, uomo tanto commendevole per l' integrità dei suoi costumi ed il calore del suo animo, quanto per la profondità e sottigliezza della sua dottrina, del quale l'amicizia mi sarà sempre carissima; così protesto, ed egli stesso può saperlo, ch' io ricercherò sempre, per quanto mi sarà possibile, le occasioni di acquistarla. Ecco perchè lo supplico di non trovar malfatto se, confutando le sue obbiezioni, ho usato della libertà ordinaria ai filosofi, come anche da parte mia lo assicuro che non v' ho trovato nulla, che non mi sia stato assai grato; ma, soprattutto, sono stato felice che un uomo del suo merito, in un discorso sì lungo e sì accuratamente limato, non abbia portato alcun ragionamento che abbia potuto distruggere e rovesciare i miei, e che non abbia neppure opposto alle mie conclusioni nulla, cui non mi sia stato facilissimo rispondere.

LETTERA DEL SIGNOR DES-CARTES AL SIGNOR C. L. R.[1]

CHE SERVE DI RISPOSTA AD UNA RACCOLTA DELLE PRINCIPALI ISTANZE FATTE DAL SIGNOR GASSENDI CONTRO LE PRECEDENTI RISPOSTE.

[12 gennaio 1646]

Signore,

vi sono molto obbligato perchè, vedendo che io ho trascurato di rispondere al grosso libro d' istanze[2], che l'autore delle quinte obbiezioni ha pubblicato contro le mie risposte, avete pregato alcuni vostri amici di raccogliere i più forti argomenti di questo libro, e m'avete inviato l'estratto che essi ne han fatto. Voi avete avuto in questo maggior cura della mia reputazione di quanta ne abbia avuta io stesso; poichè vi assicuro che m' è indifferente d'essere stimato o sprezzato da quelli che simili ragioni avrebbero potuto persuadere. I migliori ingegni di mia conoscenza, che han letto il suo libro, m' hanno attestato che non vi avevano trovato nulla che li facesse meditare; ed essi soli io desidero soddisfare. Io so che la maggior parte degli uomini dà più peso alle apparenze che alla verità, e giudica più spesso male che bene; ecco perchè non credo che la loro approvazione meriti che io faccia tutto quello che potrebbe essere utile per acquistarla. Ma nondimeno sono assai lieto della raccolta che m'avete inviata, e mi sento obbligato a rispondervi, piuttosto per riconoscenza del lavoro dei vostri amici, che per la necessità della mia difesa; poichè credo che quelli che si

---

[1] Clerselier.

[2] [PETRI GASSENDI *Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae, adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*. Cfr. sopra p. 266 e p. 359.]

son presi la fatica di farla debbono adesso giudicare, come me, che tutte le obbiezioni che contiene quel libro non siano fondate che su alcune parole male intese o alcune ipotesi false; visto che tutte quelle che essi hanno notato sono tali, e, nondimeno, sono stati sì diligenti da aggiungerne anche alcune che non mi ricordo di avervi letto.

Essi ne notano tre contro la prima meditazione, e cioè: « 1) Che io chiedo una cosa impossibile, volendo che si lasci ogni sorta di pregiudizi. 2) Che, credendo di lasciarli, ci si riveste di altri pregiudizi, che sono più nocivi. 3) E che il metodo di dubitare di tutto, che ho proposto, non può servire a trovare nessuna verità ».

La prima è fondata sul fatto che l'autore di questo libro non ha considerato che la parola pregiudizio non si estende a tutte le nozioni che sono nel nostro spirito, delle quali confesso essere impossibile disfarsi, ma soltanto a tutte le opinioni, che i giudizi da noi fatti per lo innanzi han lasciato nella nostra credenza. E poichè è un'azione della volontà giudicare o non giudicare, come ho spiegato a suo luogo, è evidente che essa è in nostro potere: infatti per disfarsi di ogni sorta di pregiudizi, non occorre altro che risolversi a nulla affermare o negare di tutto quello che si era affermato o negato per lo innanzi, se non dopo averlo da capo esaminato, benchè, nondimeno, si continui a ritenere nella memoria tutte le stesse nozioni. Io ho detto, nondimeno, che v'era della difficoltà a cacciar così fuori della propria credenza tutto quel che vi si era messo per lo innanzi, parte perchè è d'uopo avere qualche ragione di dubitare prima di determinarcisi: ed ecco perchè ho proposto le principali nella mia prima meditazione; e parte anche perchè, per quanto si sia risoluti a nulla negare o affermare, dimentichiamo facilmente questo proposito, se non lo abbiamo fortemente impresso nella memoria: ecco perchè ho desiderato che ci si pensasse con cura.

La seconda obbiezione non è che un' ipotesi manifestamente falsa; poichè, sebbene io abbia detto che bisognava anche sforzarsi di negare le cose che si erano troppo fidu-

ciosamente affermate per lo innanzi, ho con piena chiarezza precisato che ciò non doveva farsi che mentre si era intenti a cercare qualcosa di più certo di tutto quello che si potrebbe così negare, durante il qual tempo è evidente che non ci si saprebbe rivestire di nessun pregiudizio che sia nocivo.

Anche la terza non contiene altro che un cavillo; poichè, sebbene sia vero che il solo dubbio non basta a stabilire nessuna verità, nonostante ciò è utile a preparare lo spirito a stabilirla in seguito, ed a questo soltanto io l'ho impiegato.

Contro la seconda meditazione i vostri amici notano sei cose.

La prima è che, dicendo: *io penso, dunque sono*, l'autore delle Istanze vuole ch'io supponga questa premessa maggiore: *colui che pensa, è*; e così che io abbia già sposato un pregiudizio. Nel che egli abusa di bel nuovo della parola pregiudizio; poichè, benchè se ne possa dare il nome a questa proposizione, quando la si pronunzia senza badarci, e si crede soltanto che essa è vera perchè ci si ricorda di averla giudicata tale per lo innanzi, non si può dire, tuttavia, ch'essa sia un pregiudizio quando la si esamina, perchè appare sì evidente all'intelletto ch'esso non potrebbe trattenersi dal credervi, anche se fosse la prima volta nella sua vita che vi pensa, e, per conseguenza, non ne avesse pregiudizio alcuno. Ma l'errore che qui è il più considerevole è che questo autore suppone che la conoscenza delle proposizioni particolari debba sempre essere dedotta dalle universali, secondo l'ordine dei sillogismi della dialettica: nel che mostra di sapere assai poco in che modo la verità si deve ricercare; poichè è certo che, per trovarla, si deve sempre cominciare dalle nozioni particolari, per venire in appresso alle generali, sebbene si possa anche, reciprocamente, dopo aver trovato le generali, dedurne altre particolari. Così, quando s'insegnano a un fanciullo gli elementi della geometria, non gli si farà intendere in generale che « quando da due quantità uguali si tolgono parti uguali i resti rimangono uguali », o che « il tutto è maggiore delle sue parti »,

se non gli si mostrano degli esempi di casi particolari. Ed è per non aver badato a questo che il nostro autore s'è ingannato in tanti falsi ragionamenti, di cui ha gonfiato il suo libro; poichè non ha fatto altro che comporre delle false premesse maggiori a suo capriccio, come se io ne avessi dedotto le verità da me spiegate.

La seconda obbiezione che notano qui i vostri amici è « che, per sapere che si pensa, bisogna sapere che cosa è il pensiero; il che io non so — dicono essi —, perchè ho negato tutto ». Ma io non ho negato se non i pregiudizi, e non già le nozioni, come questa, che si conoscono senza nessuna affermazione o negazione.

La terza è: « che il pensiero non può essere senza oggetto, per esempio senza il corpo ». Ove bisogna evitar l'equivoco della parola pensiero, che si può prendere per la cosa che pensa ed anche per l'azione di questa cosa; ora, io nego che la cosa che pensa abbia bisogno d'altro oggetto che di se stessa per esercitare la sua azione, benchè possa anche estenderla alle cose materiali quando le esamina.

La quarta: « che, benchè io abbia un pensiero di me stesso, non so se questo pensiero sia un'azione corporea o un atomo che si muove, piuttosto che una sostanza immateriale ». Dove l'equivoco del nome di pensiero è ripetuto, ed io non ci vedo niente altro se non una questione senza fondamento, e che è simile a questa. Voi giudicate di essere un uomo, perchè percepite in voi tutte le cose, per cui chiamate uomini quelli in cui esse si trovano; ma che ne sapete voi se non siete un elefante, piuttosto che un uomo, per alcune altre ragioni che non potete percepire? Poichè, dopo che la sostanza pensante ha giudicato di essere intellettuale, avendo notato in sè tutte le proprietà delle sostanze intellettuali, e non avendo potuto notarvi alcuna di quelle che appartengono al corpo, le si domanda ancora come faccia ad escludere di essere un corpo, piuttosto che una sostanza immateriale.

La quinta obbiezione è simile: « che, benchè non trovi estensione nel mio pensiero, non segue ch'esso sia inesteso, perchè il mio pensiero non è la regola della verità delle

cose ». Ed anche la sesta: « che può essere che la distinzione, che io trovo per mezzo del mio pensiero tra il pensiero ed il corpo, sia falsa ». Ma bisogna particolarmente qui notare l'equivoco che è in queste parole: « il mio pensiero non è la regola della verità delle cose ». Poichè, se si vuol dire che il mio pensiero non dev'essere la regola degli altri, per obbligarli a credere una cosa, perchè io la penso vera, sono interamente d'accordo; ma questo non cade qui a proposito, perchè non ho mai voluto obbligare nessuno a seguire la mia autorità; al contrario ho avvertito in vari luoghi che non ci si doveva lasciar persuadere che dalla sola evidenza dei ragionamenti. Di più, se si prende indifferentemente la parola pensiero per ogni specie d'operazione dell'anima, è certo che si possono avere molti pensieri dai quali non si deve arguire nulla riguardo alla verità delle cose che sono fuori di noi; ma neanche questo viene a proposito in questo luogo, ove non si tratta che dei pensieri che sono percezioni chiare e distinte, e dei giudizi che ognuno deve fare per suo conto in seguito a queste percezioni. Ecco perchè, nel senso in cui queste parole debbono essere qui intese, io dico che il pensiero di ciascuno, cioè la percezione o conoscenza che egli ha di una cosa, dev'essere per lui la regola della verità di questa cosa, cioè che tutti i giudizi che ne fa debbono essere conformi a questa percezione per esser buoni. Anche riguardo alle verità della fede, dobbiamo percepire qualche ragione che ci persuada che sono state rivelate da Dio, prima di determinarci a credervi; e benchè gl' ignoranti facciano bene a seguire il giudizio dei più capaci riguardo alle cose difficili a conoscere, bisogna, nondimeno, che sia la loro percezione ad insegnar loro che sono ignoranti, e che quelli di cui vogliono seguire i giudizi non lo sono forse tanto, altrimenti farebbero male a seguirli, ed agirebbero piuttosto da automi o da bestie che da uomini. Così è l'errore più assurdo e più enorme che un filosofo possa ammettere, voler fare dei giudizi che non si riferiscono alle percezioni ch'egli ha delle cose; e, tuttavia, non vedo in che modo il nostro autore potrebbe scusarsi di essere caduto in questo errore

nella maggior parte delle sue obbiezioni, poichè non vuole che ognuno si fermi alla propria percezione, ma pretende che si debba piuttosto credere a opinioni o fantasie che gli piace proporci, benchè non si percepiscano in nessun modo.

Contro la terza meditazione i vostri amici hanno notato: « 1) Che non tutti sperimentano in sè l'idea di Dio. 2) Che, se avessi questa idea, la comprenderei. 3) Che molti han letto i miei ragionamenti, senza persuadersene. 4) E che, dal conoscermi imperfetto, non segue che Dio sia ». Ma, se si prende la parola idea nella maniera in cui ho detto assai esplicitamente ch'io la prendevo, senza scusarsi con l'equivoco di quelli che la restringono alle immagini delle cose materiali che si formano nell'immaginazione, non si saprebbe negare di avere qualche idea di Dio, a meno che non si dica di non intendere quel che significano queste parole: « la cosa più perfetta che possiamo concepire »; poichè questo è ciò che tutti gli uomini chiamano Dio. Ed è spingersi a strani estremi, per la voglia di fare obbiezioni, venire a dire che non s'intende quel che significano le parole che sono le più ordinarie nella bocca degli uomini. Oltre che è la confessione più empia che si possa fare, il dire di se stesso, nel senso in cui ho preso la parola idea, che non se ne ha nessuna di Dio; poichè è non soltanto dire che non lo si conosce per ragion naturale, ma anche che, nè per la fede, nè per nessun altro mezzo, si potrebbe saper nulla di lui, perchè, se non se ne ha nessuna idea, cioè nessuna percezione che risponda al significato di questa parola Dio, si ha un bel dire che si crede all'esistenza di Dio: è lo stesso che se si dicesse che nulla è, e così si resta nell'abisso dell'empietà e nell'estremo dell'ignoranza.

Quello che essi aggiungono: « che, se avessi quest'idea, la comprenderei », è detto senza fondamento. Poichè, siccome la parola comprendere significa qualche limitazione, uno spirito finito non potrebbe comprendere Dio, che è infinito; ma questo non impedisce ch'esso lo percepisca, come si può ben toccare una montagna, benchè non si possa abbracciarla.

Quello che essi dicono anche dei miei ragionamenti: « che molti li han letti, senza convincersene », può facilmente esser confutato, perchè ve ne sono degli altri, che li han compresi e ne sono stati soddisfatti. Poichè si deve credere più ad uno solo che dice, senza intenzione di mentire, che ha visto o compreso qualche cosa, che non a mille altri che la negano per ciò solo che non han potuto vederla o comprenderla: come nella scoperta degli antipodi si è creduto piuttosto alla relazione di alcuni marinai che han fatto il giro della terra, che non a migliaia di filosofi, che non han creduto che essa fosse rotonda. E poichè essi allegano qui gli Elementi di Euclide, come se fossero facili a tutti, io li prego di considerare che, tra quelli che sono stimati i più dotti nella filosofia della Scuola, non ve n'è, di cento, uno che li intenda, e che non ve n'è uno, su diecimila, che intenda tutte le dimostrazioni d'Apollonio o d'Archimede, benchè siano tanto evidenti e tanto certe quanto quelle di Euclide.

Infine, quando essi dicono « che, dal fatto che riconosco in me qualche imperfezione, non segue che Dio sia », non provano nulla; poichè io non l'ho immediatamente dedotto da questo solo, senz'aggiungervi qualche altra cosa, e mi fanno solamente ricordare dell'artificio di questo autore, che suol troncare i miei ragionamenti, e riportarne solo delle parti, per farli apparire imperfetti.

Io non vedo nulla in tutto quello ch'essi hanno notato riguardo alle altre tre meditazioni, cui non abbia ampiamente risposto altrove, come a ciò che essi obbiettano: « 1) che io sono caduto in un circolo, provando l'esistenza di Dio da certe nozioni che sono in noi, e dicendo dopo che non si può esser certi di nulla, senza prima sapere che Dio esiste. 2) E che la sua conoscenza non serve a nulla per riacquistar quella delle verità matematiche. 3) E che egli può essere ingannatore ». Vedete su questo punto la mia risposta alle seconde obbiezioni, numero 3 e 4, e la fine della seconda parte delle quarte.

Ma essi aggiungono alla fine un pensiero, che non so se

il nostro autore abbia scritto nel suo libro d'Istanze, benchè sia molto simile ai suoi. « Molti eccellenti ingegni — dicono essi — credono di veder chiaramente che l'estensione matematica, che io pongo come il principio della mia fisica, non è altro che il mio pensiero, e che non ha, nè può avere, nessuna sussistenza fuori del mio spirito, non essendo che un'astrazione che io faccio del corpo fisico; e quindi, che tutta la mia fisica non può essere che immaginaria e finta, come son tutte le pure matematiche; e che nella fisica reale delle cose create da Dio c'è bisogno di una materia reale, solida, e non immaginaria. » Ecco l'obbiezione delle obbiezioni, e il riassunto di tutta la dottrina degli eccellenti ingegni che son qui allegati. Tutte le cose che possiamo intendere e concepire non sono, per loro, che immaginazioni e finzioni del nostro spirito, che non possono avere nessuna sussistenza: dal che segue che non v'è nulla che si debba ammettere come vero, tranne ciò che non si può in nessun modo intendere, nè concepire, o immaginare, cioè che bisogna interamente chiudere la porta alla ragione, e contentarsi di essere scimmia, o pappagallo, e non più uomo, per meritare d'essere messo nel numero di quegli eccellenti ingegni. Poichè, se le cose che si possono concepire debbono essere stimate false, per il solo fatto che è possibile concepirle, che resta se non che bisogna ammettere come vere solamente quelle che non son concepite, e comporne la propria dottrina, imitando gli altri senza sapere perchè li si imita, come fan le scimmie, e proferendo solo parole, di cui non s'intende punto il significato, come fanno i pappagalli? Ma ho di che consolarmi, poichè si congiunge qui la mia fisica con le pure matematiche, alle quali soprattutto desidero ch'essa somigli.

I due quesiti ch'essi aggiungono anche in fine, cioè: « in che modo l'anima muove il corpo, se non è punto materiale? ed in che modo può ricevere le specie degli oggetti corporei? », mi dànno qui solamente occasione d'avvertire che il nostro autore non ha avuto ragione, quando, col pretesto di farmi delle obbiezioni, m'ha proposto una quantità di

questioni, la soluzione delle quali non era necessaria per la prova delle cose che ho scritto, e tali che i più ignoranti ne possono fare, in un quarto d'ora, più di quante tutti i dotti non ne saprebbero risolvere in tutta la loro vita: il che è causa che non mi sono preoccupato di rispondere ad alcune. E queste, fra le altre, presuppongono la spiegazione della unione tra l'anima e il corpo, della quale non ho ancora trattato. Ma dirò a voi che tutta la difficoltà ch'esse contengono non procede che da una ipotesi falsa, e che non può in nessun modo essere provata, cioè che, se l'anima e il corpo sono due sostanze di diversa natura, ciò impedisce loro di poter agire l'una sull'altra; poichè, al contrario, quelli che ammettono degli accidenti reali, come il calore, la pesantezza e simili, non dubitano che questi accidenti possano agire sul corpo, e, tuttavia, v'è maggior differenza tra essi e il corpo, cioè fra degli accidenti ed una sostanza, che non fra due sostanze.

Del resto, poichè ho la penna in mano, noterò ancora qui due degli equivoci da me trovati in questo libro d'Istanze, perchè son quelli che mi sembra possano sorprendere più agevolmente i lettori meno attenti, e desidero con ciò testimoniarvi che, se vi avessi trovato qualche altra cosa che credessi meritar risposta, non l'avrei tralasciata.

La prima è a pagina 63 [1], dove, poichè ho detto, in un luogo, che, mentre l'anima dubita dell'esistenza di tutte le cose materiali, essa non si conosce che precisamente, *praecise tantum*, come una sostanza immateriale; e sette od otto righe più giù, per mostrare che, con queste parole *praecise tantum*, io non intendo un'intera esclusione o negazione, ma solamente un'astrazione dalle cose materiali, ho detto che, ciò nonostante, non si è sicuri che non vi sia nulla nell'anima di corporeo, benchè non vi si conosca nulla che sia tale: mi si tratta così ingiustamente, da voler persuadere il lettore che, dicendo *praecise tantum*, ho voluto escludere il corpo,

---

[1] *Disquisitio Metaphysica*, pp. 62-4, cioè la terza parte dell'*Instantia*, che segue alla *Dubitatio IV in Meditationem II* e *Responsio*. [Il testo è riportato in AT. IX. pp. 214-5, n. a.]

e così che mi sono contraddetto in seguito, dicendo di non volerlo escludere. Non rispondo all'accusa che mi si muove in seguito, d'aver supposto qualcosa nella sesta meditazione, da me non provata per lo innanzi, e così d'aver fatto un paralogismo, poichè è facile conoscere la falsità di quest'accusa, che è troppo comune in tutto questo libro, e che potrebbe farmi sospettare che il suo autore non ha agito in buona fede, se non conoscessi il suo animo, e non credessi che egli è stato il primo ad essere sorpreso da una sì falsa credenza.

L'altro equivoco è a pagina 84 [1], ove egli vuole che *distinguere* ed *abstrahere* siano lo stesso; e, tuttavia, v'è una grande differenza, poichè distinguendo una sostanza dai suoi accidenti, si deve considerare l'uno e l'altro, ciò che è molto utile per conoscerla; laddove, se si separa solamente per astrazione questa sostanza dai suoi accidenti, cioè se la si considera da sola senza pensare ad essi, ciò impedisce che la si possa sì conoscere, poichè è per mezzo degli accidenti che la natura della sostanza è resa manifesta.

Ecco, Signore, quanto credo dover rispondere al grosso libro d'Istanze. Contenterei forse di più gli amici dell'autore, se confutassi tutte le sue Istanze l'una dopo l'altra, ma credo che non contenterei altrettanto i miei, che avrebbero motivo di rimproverarmi d'avere speso del tempo in una cosa sì poco necessaria, rendendo padroni del mio tempo tutti quelli che volessero perdere il loro a propormi questioni inutili. Ma vi ringrazio delle vostre premure. Addio.

---

[1] *Disquisitio Metaphysica*, p. 84, cioè la prima parte dell'*Instantia*, che segue alla *Dubitatio VII in Meditationem II* e *Responsio*.

SESTE OBBIEZIONI

FATTE DA VARI TEOLOGI E FILOSOFI [1]

Dopo aver letto con attenzione le vostre meditazioni e le risposte da voi date alle difficoltà, che vi sono state per lo innanzi obbiettate, ci restano ancora nell'animo alcuni scrupoli, di cui è opportuno che ci liberiate.

---

[1] Delle tre parti, in cui sono divise le *Seste Obbiezioni (Seste Obbiezioni fatte da vari Teologi e Filosofi, Addizione*, e *Alcuni Filosofi e Geometri al signor Descartes)*, la prima e la terza son dovute a un gruppo di filosofi, naturalisti, geometri e teologi parigini, i quali formavano una specie di piccola Accademia, che si riuniva ora presso l'uno, ora presso l'altro di essi, specialmente presso Montmort e Mersenne, e dinanzi alla quale Roberval ebbe un' importante discussione con Descartes sui principî della filosofia cartesiana, allor del viaggio di Descartes a Parigi nell'estate del 1648. Facevano parte di quest'Accademia anche molti componenti il gruppo di dotti da cui furono formulate le *Seconde Obbiezioni*, e il suffragio di essa contava non poco nella formazione della scala dei valori letterari e scientifici del tempo.
Anche questi Dottori, per mezzo di Mersenne, ebbero conoscenza delle *Meditazioni*, che circolavano manoscritte per Parigi, arricchendosi ogni mese più di obbiezioni e risposte, e fu abbastanza presto che formularono i loro dubbi sulla dottrina in esse contenuta, dubbi che da Mersenne furono subito trasmessi in riassunto a Descartes. Di queste obbiezioni due formeranno più tardi gli *scrupoli* quinto e sesto, altre due, invece, non furono comprese nella redazione definitiva delle *Seste Obbiezioni*, e però gioverà accennarle con le risposte relative, quali risultano da una lettera di Descartes a Mersenne da Endegeest, del 21 aprile 1641, concepita in tono sdegnoso, anzi che no, per gli autori di esse. «Io ammiro le obbiezioni dei vostri Dottori, cioè che non abbiamo punto certezza, secondo la mia Filosofia, che il prete tiene l'Ostia all'altare, o che abbia dell'acqua per battezzare, ecc. Poichè chi ha mai detto, anche tra i Filosofi della Scuola, che vi fosse mai altra certezza che morale di tali cose? e benchè i Teologi dicano che è di

Il primo è che non sembra che sia un argomento certissimo della nostra esistenza il fatto che pensiamo. Poichè, per esser certo che pensate, voi dovete, innanzi tutto, sa-

---

Fede credere che il corpo di Gesù Cristo è nell'Eucaristia, non dicono, tuttavia, che sia di Fede credere che esso è in quest'Ostia particolare, se non in quanto si suppone, *ex Fide humana, quod Sacerdos habuerit voluntatem consecrandi, et quod verba pronunciarit, et sit rite ordinatus, et talia quae nullo modo sunt de Fide* ». E più oltre: « Io non ho punto detto, in nessun luogo, che Dio non concorre immediatamente a tutte le cose, ed ho espressamente asserito il contrario nella mia risposta al Teologo [Caterus, autore delle *Prime Obbiezioni*] ». Le altre due obbiezioni e le relative risposte sono in tutto conformi agli *scrupoli* quinto e sesto e risposte relative.

Le *Seste Obbiezioni* furono inviate per esteso dai loro autori, pel tramite di Mersenne, a Descartes solo tra il maggio e il giugno 1641, e non in una volta sola e nella forma in cui le vediamo, sì bene in più frammenti ed a varie riprese. Scrivendo a Mersenne da Endegeest il 16 giugno 1641, Descartes gli diceva: « Io non rispondo punto ancora ai due piccoli fogli di obbiezioni che m'avete inviato, perchè mi dite che le potrò unire a quelle che non ho ancora ricevute, benchè me le abbiate inviate 8 giorni fa ». E in una successiva lettera da Endegeest del 23 giugno, lo avvertiva che il pacchetto contenente il resto delle obbiezioni ed i fogli G ed H delle prove di stampa delle *Meditazioni* si era smarrito, senza che gli fosse riuscito di ricuperarlo, e lo pregava di rinnovare l'invio dei fogli e delle obbiezioni. Quelli gli furono trasmessi per parte di Mersenne da Huygens (lettera di Huygens a Descartes dal Campo d'Offelen, del 17 luglio 1641), e forse, o con essi, o, più verosimilmente, un po' prima, il resto delle *Seste Obbiezioni*.

Il 22 luglio (?) 1641 Descartes scriveva a Mersenne da Endegeest: « Vi rimando le seste Obbiezioni con le mie Risposte; e poichè queste Obbiezioni sono di più pezzi, da voi mandatimi a più riprese, io le ho trascritte di mia mano, nella maniera che mi è sembrato che potevano più agevolmente essere unite assieme. Cioè, voi m'avete inviato due nuovi articoli in una delle vostre lettere, uno dei quali ho aggiunto alla fine del quinto punto dopo le parole *non poterit reperire*, come m'avevate detto di fare [cfr. p. 416, dalla linea 3 sino alla fine del quinto *scrupolo*]. E per l'altro, poichè non avevate punto indicato il luogo dove doveva essere, ho trovato a proposito di dividerlo in due parti, e di fare della prima il settimo punto [cfr. a p. 417 tutto il settimo *scrupolo*], e di mettere la seconda alla fine del terzo [cfr. p. 414, probabilmente da linea 8 sino alla fine del terzo *scrupolo*]. Poi, infine, ho trovato una nuova obbiezione nella seconda copia da voi inviatami, della quale ho composto l'ottavo punto [cfr. a p. 418 tutto l'ottavo *scrupolo*] ». Dal che si ricava che le *Seste Obbiezioni*, nella prima parte, non furono redatte ed inviate dai loro autori a Descartes così come ci sono oggi pervenute, ma in più frammenti scuciti e sconnessi, dai quali, aggiungendo e togliendo, congiungendo e disgiungendo, Descartes trasse la serie dei nove *scrupoli*, di cui sopra diamo la traduzione.

La breve *Addizione*, che forma la seconda parte delle *Seste Obbie-*

pere quale è la natura del pensiero e dell'esistenza; e nell'ignoranza in cui siete di queste due cose, in che modo potete sapere che pensate o che siete? Poichè, dunque, di-

---

zioni, contiene i dubbi mossi alla metafisica cartesiana dal padre De La Barde, dell'Oratorio, e trasmessi a Descartes dall'abate De Launay, o nella forma in cui ci sono pervenuti, o in altra simile. Infatti, scrivendo a Mersenne da Endegeest il 23 giugno 1641, Descartes gli diceva: « Per le obbiezioni del R. P. De la Barde le unirò con le precedenti, poichè lo giudicate a proposito; ma ciò sarà causa che non ve ne potrò inviare la risposta, se non quando avrò ricevuto da capo quelle che sono state perdute per istrada ». La risposta ai tre dubbi del Padre De La Barde fu, certo, redatta in pari tempo che quella alle altre due parti delle *Seste Obbiezioni*, poichè il 22 luglio [?] 1641 Descartes così scriveva da Endegeest all'abate De Launay [?]: « La reputazione del R. Padre De la Barde è passata anche sino a me nel deserto, e sarei ben lieto di potere del tutto soddisfare ai tre punti, dove vi siete preso la pena di avvertirmi che egli trova principalmente della difficoltà in quei piccoli principî di Metafisica da me abbozzati. Ma poichè voi non li avete accennati che in tre parole, ho paura di non aver potuto indovinare la fonte delle difficoltà che egli vi trova, il che è causa che ho soltanto parlato, alla fine delle ultime obbiezioni che invio al R. Padre Mersenne, della più generale occasione, per cui mi sembra che la maggior parte abbiano della difficoltà ad osservare la distinzione che è fra l'anima e il corpo: cioè che i primi giudizi che noi abbiamo fatto sin dalla nostra infanzia, e poi anche la Filosofia volgare, ci hanno abituato ad attribuire al corpo più cose che appartengono solo all'anima, e ad attribuire all'anima più cose che appartengono solo al corpo; e che essi mescolano ordinariamente queste due idee del corpo e dell'anima nella composizione delle idee che essi formano delle qualità reali e delle forme sostanziali, che io credo doversi interamente rigettare ». E prosegue spiegando in che modo si può riconoscere se, concependo una cosa senza un'altra, ciò accada per astrazione del nostro spirito o per la diversità intrinseca delle due cose. Poichè nel primo caso, ove si considerino le due cose a un tempo, si nota fra loro congiunzione o unione, e nel secondo no; e questo è il caso dell'anima e del corpo. « Ma io non propongo in ciò che la mia opinione, e non la stimo già tanto da non essere pronto a cangiarla, se potessi apprendere meglio da quelli che hanno maggior luce ». Tutto il n. 10 delle *Seste Risposte* è, dunque, niente altro che la soluzione dei vaghi dubbî proposti dal Padre De La Barde.

Il quale non sembra che fosse del tutto avverso alla filosofia cartesiana, se, scrivendo al Padre Gibieuf, dell'Oratorio, da Endegeest, il 19 gennaio 1642, Descartes gli diceva: « Sono anche assai obbligato al Reverendo Padre De la Barde per essersi preso il fastidio d'esaminare i miei pensieri di Metafisica, e avermi fatto il favore di difenderli contro quelli che m'accusavano di mettere tutto in dubbio. Egli ha perfettissimamente afferrato la mia intenzione, e se avessi più protettori come voi e lui non dubiterei che il mio partito non si rendesse punto subito il più forte ».

cendo: *Io penso*, non sapete quello che dite, ed aggiungendo: *dunque sono*, non ne sapete di più, chè, anzi, non sapete se dite o se pensate qualche cosa, essendo per ciò necessario che voi conosciate di sapere quello che dite, e, di nuovo, che sappiate di conoscere di sapere ciò che dite, e così all' infinito, è evidente che non potete sapere se siete, o anche se pensate.

Ma, per venire al secondo scrupolo, quando dite: « Io penso, dunque sono », non potrebbe forse dirsi che voi v' ingannate, « che non pensate », ma che siete soltanto mosso, e che quello che attribuite al pensiero non è altro che un movimento corporeo; nessuno avendo potuto comprendere fin qui il vostro ragionamento, col quale pretendete di aver dimostrato che non v' è movimento corporeo che possa legittimamente esser chiamato col nome di pensiero? Credete forse di avere in tal modo tagliato e diviso, per mezzo della vostra analisi, tutti i movimenti della vostra materia sottile, da esser sicuro e da poterci convincere, noi che siamo attentissimi, e che crediamo di essere abbastanza chiaroveggenti, che è contraddittorio che i nostri pensieri siano diffusi in questi movimenti corporei?

Il terzo scrupolo non è differente dal secondo, poichè, sebbene alcuni Padri della Chiesa abbiano creduto con tutti i Platonici che gli angeli fossero corporali, dal che viene che il concilio di Laterano ha concluso che si poteva dipingerli, ed abbiano avuto la stessa opinione riguardo all'anima ragionevole, che alcuni di essi han creduto trasmettersi dal padre al figlio, essi hanno, nondimeno, detto che gli angeli e le anime pensavano. Il che ci fa credere che la loro opinione fosse che il pensiero poteva prodursi per mezzo di movimenti corporei, o che gli angeli non fossero essi stessi che movimenti corporei, da cui essi non distinguevano il pensiero. Ciò può essere anche confermato dai pensieri che hanno le scimmie, i cani e gli altri animali: e, a dir vero, i cani abbaiano nel sonno, come se inseguissero lepri o ladri; essi sanno anche benissimo, vegliando, di correre, e, dormendo, di abbaiare; benchè noi riconosciamo con voi che

nulla v' ha in essi che sia distinto dal corpo. Che se voi dite che i cani non sanno di correre o di pensare, a parte il fatto che lo dite senza prova, forse è vero che essi fanno di noi un somigliante giudizio, cioè che noi non sappiamo se corriamo o se pensiamo, quando facciamo l'una o l'altra di queste azioni; poichè, infine, voi non vedete qual' è la maniera interna d'agire che hanno in sè, come, d'altro canto, essi non vedono la vostra; e ci sono stati un tempo dei grandi uomini, e se ne trovano ancora oggi, che non rifiutano la ragione alle bestie. E ben lungi dal poterci persuadere che tutte le loro operazioni possano essere sufficientemente spiegate per mezzo della meccanica, senza attribuir loro nè senso, nè anima, nè vita, al contrario siamo pronti a sostenere, a dispetto di ciò che si vorrà, che è cosa affatto impossibile ed anche ridicola. Ed infine, se è vero che le scimmie, i cani e gli elefanti agiscono in tal modo in tutte le loro operazioni, ci saranno di quelli che diranno che tutte le azioni dell'uomo sono simili anch'esse a quelle delle macchine, e che non vorranno più ammettere in lui nè senso, nè intelletto, visto che, se la debole ragione delle bestie differisce da quella dell'uomo, la differenza non è che del più e del meno; il che non cambia la natura delle cose.

Il quarto scrupolo riguarda la scienza di un ateo, secondo l'ateo certissima, ed anche secondo la vostra regola evidentissima, quando egli asserisce che, se da cose uguali si tolgono cose uguali, i resti saranno uguali; ovvero che i tre angoli di un triangolo rettilineo sono uguali a due retti, ed altre cose simili; poichè non può pensare a queste cose, senza credere che siano certissime. Il che egli asserisce esser sì vero, che, anche se non vi fosse nessun Dio, o anche se fosse impossibile che ve ne fosse, come egli s' immagina, non si ritiene meno sicuro di queste verità, che se in effetto ci fosse un Dio esistente: e, di fatto, nega che gli si possa mai obbiettar nulla, che gli cagioni il menomo dubbio; poichè, che gli obbietterete voi? che se v' ha un Dio, questi può ingannarlo? ma egli vi sosterrà che non è possibile che possa mai essere in ciò ingannato, anche se Dio v' impiegasse tutta la sua potenza.

Da questo scrupolo ne nasce un quinto, che prende la sua forza da quell' inganno, che voi volete interamente negare a Dio. Poichè, se molti teologi hanno quest'opinione, che i dannati, tanto gli angeli quanto gli uomini, sono continuamente ingannati dall' idea, impressa loro da Dio, di un fuoco divorante, di modo che credono fermamente, e s' immaginano di vedere e sentire effettivamente, che sono tormentati da un fuoco che li consuma, benchè, di fatto, non vi sia alcun fuoco, non può Dio ingannarci con simiglianti specie, e sopraffarci continuamente, imprimendo senza posa nelle nostre anime quelle false ed ingannevoli idee? di guisa che crediamo di vedere assai chiaramente e toccare con tutti i nostri sensi cose, che, nondimeno, non sono nulla al di fuori di noi, essendo vero che non vi sono nè cielo, nè astri, nè terra, e che non abbiamo nè braccia, nè piedi, nè occhi, ecc. E certo, quando egli agisse così, non potrebbe esser tacciato d' ingiustizia, e non avremmo motivo alcuno di lamentarci di lui, poichè, essendo il sovrano Signore di tutte le cose, può disporre di tutto come gli piace; visto principalmente che sembra abbia diritto di farlo, per abbassare l'arroganza degli uomini, castigare i loro delitti, o punire il peccato del loro primo padre, o per altre ragioni che ci sono ignote. E, a dir vero, sembra che ciò sia confermato da questi luoghi della Scrittura, i quali provano che l'uomo non può saper nulla, come appar chiaro da questo testo dell'Apostolo, nella prima ai Corinzii, capitolo 8, versetto 2: « Chiunque stima di saper qualcosa, non conosce ancora ciò che deve sapere, nè in che modo deve sapere », e da quello dell' Ecclesiaste, capitolo 8, versetto 17: « Io ho riconosciuto che, di tutte le opere di Dio che son fatte sotto il sole, l'uomo non può rendere ragione alcuna, e che, più si sforzerà di trovarne, meno ne troverà; anzi, se dice di saperne alcune, non potrà trovarne ». Ora, che il saggio abbia detto ciò per ragioni maturamente considerate, e non già alla svelta, e senz'avervi ben pensato, si vede dal contenuto di tutto il libro, e principalmente ove tratta la questione dell'anima, che voi sostenete essere immortale. Poichè, al capo 3, versetto

19 dice: « l'uomo e la giumenta muoiono nella stessa guisa »; ed affinchè non diciate che ciò si deve intendere soltanto del corpo, aggiunge, un poco dopo, « che l'uomo non ha nulla di più della giumenta », e venendo a parlare dello spirito stesso dell'uomo, dice « che non v' è nessuno che sappia se sale in alto », cioè se è immortale, « o se, con quelli degli altri animali, discende in basso », e cioè si corrompe. E non dite ch'egli parla in quel luogo nella persona degli empi: altrimenti avrebbe dovuto avvertirlo, e confutare quel che aveva per lo innanzi affermato. Non crediate neppure di scusarvi, rinviando ai teologi il compito d' interpretare la Scrittura; poichè, da cristiano come siete, dovete esser pronto a rispondere e soddisfare tutti quelli che vi obbiettano qualcosa contro la fede, principalmente quando quello che vi si obbietta urta i princìpi che volete stabilire.

Il sesto scrupolo viene dall' indifferenza del giudizio, o della libertà, la quale, secondo la vostra dottrina, non riguarda la perfezione dell'arbitrio, ma la sola imperfezione; sì che, quante volte l' intelletto conosce chiaramente e distintamente le cose cui bisogna credere, che bisogna fare, o che bisogna omettere, la volontà allora non è mai indifferente. Poichè non vedete voi che con questi princìpi distruggete interamente la libertà di Dio, dalla quale togliete l' indifferenza, quand'egli crea questo mondo piuttosto che un altro, o quando non ne crea nessuno? essendo, nondimeno, questione di fede il credere che Dio è stato da tutta l'eternità indifferente a creare un mondo o molti, o magari a non crearne nessuno. E chi può dubitare che Dio non abbia sempre visto con piena chiarezza tutte le cose che erano da fare o da omettere? Sicchè non si può dire che la conoscenza chiarissima delle cose e la loro distinta percezione elimini l' indifferenza dal libero arbitrio, indifferenza che non s'accorderebbe mai con la libertà di Dio, se non potesse accordarsi con la libertà umana, essendo vero che le essenze delle cose, come anche quelle dei numeri, sono indivisibili ed immutabili; e quindi l' indifferenza non è meno compresa

nella libertà del libero arbitrio di Dio, che nella libertà del libero arbitrio degli uomini.

Il settimo scrupolo riguarderà la superficie, nella quale, o per mezzo della quale, voi dite che si producono tutte le sensazioni. Poichè non vediamo in che modo può accadere che essa non sia parte dei corpi che son percepiti, nè dell'aria o dei vapori, e neppure l'estremità di nessuna di queste cose; e non intendiamo ancora in che modo potete dire che non vi sono accidenti reali, di qualsiasi corpo o sostanza, che possano dall'onnipotenza di Dio esser separati dal loro soggetto, ed esistere senza di lui, e che veramente esistano così nel Santo Sacramento dell'altare. Tuttavia, i nostri Dottori non han motivo di commuoversi troppo, finchè non abbiano visto se, in quella fisica che ci promettete, avrete sufficientemente dimostrato tutte queste cose; è vero che stentano a credere che essa possa proporcele con tanta chiarezza che noi dobbiamo oramai abbracciarle, a pregiudizio di ciò che l'antichità ce ne ha insegnato.

La vostra risposta alle quinte obbiezioni ha dato luogo all'ottavo scrupolo. Ed in verità, in che modo può essere che le verità geometriche o metafisiche, quali son quelle di cui avete fatto menzione in quel luogo, siano immutabili ed eterne, e, nondimeno, dipendano da Dio? Infatti secondo qual genere di causalità possono dipendere da lui? Ed in che modo avrebb'egli potuto fare che la natura del triangolo non fosse? o che non fosse vero, da tutta l'eternità, che due volte quattro facesse otto? o che un triangolo non avesse tre angoli? E quindi, o queste verità non dipendono che dal solo intelletto, quand'esso pensa, o dipendono dall'esistenza delle cose stesse, ovvero sono indipendenti: dato che non sembra possibile che Dio abbia potuto fare che qualcuna di queste essenze o verità non fosse da tutta l'eternità.

Infine il nono scrupolo ci sembra assai calzante, quando dite che bisogna diffidare dei sensi, e che la certezza dell'intelletto è molto più grande della loro. Poichè in che modo potrebb'esser ciò, se l'intelletto stesso non ha altra certezza che quella che esso mutua dai sensi ben disposti?

E di fatti, non si vede forse che esso non può correggere l'errore di nessuno dei nostri sensi, se prima un altro senso non l'ha tratto dall'errore ov'era esso stesso? Per esempio, un bastone sembra rotto nell'acqua a causa della rifrazione: chi correggerà questo errore? l'intelletto, forse? per null'affatto, ma il senso del tatto. Lo stesso dicasi di tutti gli altri. E quindi, se una volta potete avere tutti i vostri sensi ben disposti, e che vi riferiscano sempre la stessa cosa, tenete per certo che otterrete per loro mezzo la maggior certezza, di cui un uomo sia naturalmente capace. Che se vi fidate troppo ai ragionamenti del vostro spirito, potete star sicuro di essere spesso ingannato; poichè accade assai ordinariamente che il nostro intelletto c'inganni in cose, che aveva stimato indubitabili.

Ecco in che consistono le nostre pricipali difficoltà; al che voi dovreste aggiungere anche qualche regola certa e segni infallibili, secondo i quali possiamo conoscere con certezza quando è che concepiamo una cosa così perfettamente senza un'altra, da esser vero che l'una è talmente distinta dall'altra, che, almeno per opera dell'onnipotenza di Dio, può sussistere separatamente: cioè, in una parola, dovreste insegnarci in che modo possiamo chiaramente, distintamente e certamente conoscere che questa distinzione, che il nostro intelletto forma, non ha il suo fondamento nel ñostro spirito, ma nelle cose stesse. Poichè, quando contempliamo l'immensità di Dio senza pensare alla sua giustizia, o riflettiamo sulla sua esistenza senza pensare al Figlio o allo Spirito Santo, non concepiamo forse perfettamente questa esistenza, o Dio stesso esistente, senza quelle altre due persone, che un infedele può negare della divinità con tanta ragione, quanta ne avete voi di negare al corpo lo spirito o il pensierò? Dunque, precisamente come concluderebbe male chi dicesse che il Figlio e lo Spirito Santo sono essenzialmente distinti dal Padre, o che possono essere separati da lui: così pure non vi si concederà mai che il pensiero, o piuttosto lo spirito umano, sia realmente distinto dal corpo, benchè concepiate chiaramente l'uno senza l'altro, e pos-

siate negare l'uno dell'altro, e riconosciate, anzi, che ciò non succede per un'astrazione del vostro spirito. Ma, certo, se soddisfate pienamente a tutte queste difficoltà, dovete esser certo che non ci sarà più nulla, che possa dar ombra ai nostri teologi.

Aggiunta.

Aggiungerò qui quello che alcuni altri mi han proposto, per non aver bisogno di rispondervi separatamente; poichè il loro argomento è quasi simile.

Delle persone di eccellente ingegno e di rara dottrina mi han fatto le tre domande seguenti:

La prima è: « in che modo possiamo esser certi di avere l' idea chiara e distinta della nostra anima ».

La seconda: « in che modo possiamo esser certi che quest' idea è affatto differente dalle altre cose ».

La terza: « in che modo possiamo esser certi che essa non ha nulla in sè di quello che appartiene al corpo ».

Altri poi mi hanno proposto le difficoltà che seguono.

ALCUNI FILOSOFI E GEOMETRI AL SIGNOR DESCARTES

Signore,

per quanta cura noi prendiamo nell'esaminare se l' idea che abbiamo del nostro spirito, cioè se la nozione o il concetto dello spirito umano non contenga in sè nulla di corporeo, non osiamo, nondimeno, asserire che il pensiero non possa in nessun modo convenire al corpo agitato da segreti movimenti. Poichè, vedendo che certi corpi non pensano, ed altri pensano, come quelli degli uomini e forse delle bestie, non passeremmo presso di voi per sofisti, e non ci accusereste di troppa temerità, se, ciò nonostante, volessimo concludere che non v' ha nessun corpo che pensa? Noi stentiamo anzi a non credere che avreste avuto ragione di burlarvi di noi, se avessimo per primi fabbricato quell'argomento, che parla delle idee, e di cui vi servite per la prova di Dio e della distinzione reale dello spirito dal corpo, e l'aveste in seguito fatto passare per l'esame della vostra analisi. È vero che sembra che ne siate tanto prevenuto e preoccupato, da parere che vi siate messo voi stesso davanti allo spirito un velo, che v' impedisce di vedere che tutte le operazioni e proprietà dell'anima, che notate essere in voi, dipendono puramente dai movimenti del corpo; ovvero sciogliete il nodo che, secondo il vostro giudizio, tiene i nostri spiriti incatenati, e impedisce loro di elevarsi al disopra del corpo.

Il nodo che troviamo in questo è che noi comprendiamo benissimo che 2 e 3 uniti assieme fanno il numero 5, e che, se da cose uguali si tolgono cose uguali, i resti saranno uguali: noi siamo convinti di queste verità e di mille altre, quanto voi; perchè, dunque, non siamo convinti similmente per mezzo delle vostre idee, o magari delle no-

stre, che l'anima dell'uomo è realmente distinta dal corpo e che Dio esiste? Direte forse che non potete metterci questa verità nella mente, se noi non meditiamo con voi; ma dobbiamo rispondervi che abbiamo letto più di sette volte le vostre meditazioni con un'attenzione di spirito quasi simile a quella degli angeli, e che, nondimeno, non siamo ancora persuasi. Non possiamo, tuttavia, persuaderci che vogliate dire che, tutti quanti siamo, abbiamo lo spirito stupido e rozzo come animali, e affatto inabile alle cose metafisiche, nelle quali ci esercitiamo da trenta anni, anzichè confessare che le ragioni, da voi ricavate dalle idee di Dio e dello spirito, non sono d'un sì gran peso e d'una tale autorità, che i dotti, i quali cercano, per quanto possono, d'elevare il loro spirito al disopra della materia, possano e debbano sottomettervisi interamente.

Al contrario, crediamo che voi confesserete la stessa cosa con noi, se volete darvi la pena di rileggere le vostre meditazioni con lo stesso spirito, e passarle per lo stesso esame, che se vi fossero state proposte da una persona nemica. Infine, poichè non conosciamo fin dove può estendersi la forza dei corpi e dei loro movimenti, visto che confessate voi stesso che non v' ha nessuno che possa sapere tutto ciò che Dio ha messo, o può mettere, in un soggetto, senza una rivelazione particolare da parte sua, donde potete avere appreso che Dio non ha messo in alcuni corpi questa virtù e proprietà di pensare, dubitare, ecc.?

Sono questi, Signore, i nostri argomenti, o, se volete, i nostri pregiudizi, cui se portate il rimedio necessario, non sapremmo esprimervi di quanto vi saremmo debitori, nè quale sarà l'obbligo che vi avremo, per avere talmente dissodato il nostro spirito da averlo reso capace di ricevere con frutto il seme della vostra dottrina. Dio voglia che possiate venirne felicemente a capo, e noi lo preghiamo che gli piaccia dar questa ricompensa alla vostra pietà, la quale non vi permette d' intraprendere nulla, che non consacriate interamente alla gloria di lui.

RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE SESTE OBBIEZIONI
FATTE DA VARI TEOLOGI, FILOSOFI E GEOMETRI.

1) È cosa certissima che nessuno può esser certo di pensare e di esistere, se, innanzi tutto, non conosce la natura del pensiero e dell'esistenza. Non che per ciò vi sia bisogno di una scienza riflessa, o acquistata per mezzo di una dimostrazione, e molto meno della scienza di questa scienza, per la quale si conosce che si sa, e, di nuovo, che si sa di sapere, e così all' infinito, essendo impossibile che si possa aver mai una tale scienza di qualsiasi cosa; ma basta sapere ciò per mezzo di quella specie di conoscenza interiore, che precede sempre quella acquisita, e che è tanto naturale a tutti gli uomini, per quanto riguarda il pensiero e l'esistenza, che, sebbene, forse, accecati da pregiudizi e più attenti al suono delle parole che al loro vero significato, noi possiamo fingere di non averla, è, nondimeno, impossibile che veramente non l'abbiamo. Così, dunque, quando qualcuno si accorge di pensare, e che di qui segue con tutta evidenza che esiste, anche se forse non si sia mai prima preoccupato di sapere che cosa sia il pensiero e cosa l'esistenza, è impossibile, nondimeno, che non li conosca l'una e l'altro abbastanza, per essere in ciò pienamente soddisfatto.

2) È anche affatto impossibile che colui, che da un lato sa di pensare, e che dall'altro conosce che cosa vuol dire essere agitato da movimenti, possa creder mai che s' inganna, e che di fatto non pensa, ma è mosso solamente. Poichè, avendo una idea o nozione del pensiero affatto diversa da quella del movimento corporeo, bisogna necessariamente

che concepisca l'uno come differente dall'altro; benchè, per essersi troppo abituato ad attribuire ad uno stesso soggetto più proprietà differenti e che non han fra loro nessun'affinità, possa succedere che egli revochi in dubbio, o magari asserisca, che in lui pensare ed esser mosso son la stessa cosa. Ora, bisogna notare che le cose di cui abbiamo differenti idee possono in due modi esser prese per una sola e medesima cosa: cioè, o in unità ed identità di natura, o solamente in unità di composizione. Così, per esempio, è vero che l'idea della figura non è la stessa di quella del movimento; che l'azione, per mezzo della quale intendo, è concepita sotto un'altra idea che quella, per mezzo della quale voglio; che la carne e le ossa hanno idee differenti; e che l'idea del pensiero è affatto diversa da quella dell'estensione. E, nondimeno, noi concepiamo benissimo che la stessa sostanza, cui conviene la figura, è anche capace di movimento, sì che esser figurato ed esser mobile non è che una stessa cosa in unità di natura; come pure non è che una stessa cosa, in unità di natura, che vuole e che intende. Ma non è così della sostanza che consideriamo sotto la forma d'un osso, e di quella che consideriamo sotto la forma di carne: il che è causa che noi non possiamo prenderle per una stessa cosa in unità di natura [*unitas naturae*], ma solamente in unità di composizione [*unitas compositionis*], in quanto è uno stesso animale che ha carne ed ossa. Ora, la questione è di sapere se noi concepiamo che la cosa che pensa e quella ch'è estesa siano una stessa cosa in unità di natura, sì che troviamo che tra il pensiero e l'estensione v'è una connessione ed affinità simile a quella che notiamo tra il movimento e la figura, tra l'azione dell'intelletto e quella della volontà; o, piuttosto, se esse non son chiamate une in unità di composizione, in quanto si trovano tutte e due in uno stesso uomo, come le ossa e la carne in uno stesso animale. E per me, è questa la mia opinione; poichè la distinzione o diversità ch'io noto tra la natura d'una cosa estesa e quella d'una cosa pensante, non mi sembra minore che tra le ossa e la carne.

Ma, poichè in questo luogo ci si serve dell'autorità per combattermi, mi trovo obbligato, per impedire che essa porti pregiudizio alla verità, a rispondere a quello che mi si obbietta (« che nessuno ha potuto ancora comprendere la mia dimostrazione ») che, sebbene pochissimi soltanto l'abbiano accuratamente esaminata, se ne trovano, nondimeno, di quelli, che sono convinti d' intenderla, e che se ne tengono interamente persuasi. E come si deve prestare maggior fede a un sol testimone, che, dopo aver viaggiato in America, ci dice di aver visto gli antipodi, che a mille altri, che han negato per lo innanzi che ce ne fossero, senza avere altra ragione, se non che non lo sapevano: così pure, quelli che pesano a dovere il valore delle ragioni debbono fare maggior conto dell'autorità d'un solo uomo, che dice d' intendere benissimo una dimostrazione, che di quella di mille altri, che dicono, senza ragione, che essa non ha potuto ancora esser compresa da nessuno. Poichè, sebbene essi non l' intendano punto, non per questo altri non la possono intendere; e poichè, inferendo l'una cosa dall'altra, fan vedere di non essere abbastanza precisi nei loro ragionamenti, sembra che la loro autorità non debba esser molto considerata.

Infine, alla domanda che mi si propone a questo punto, cioè: « se ho talmente tagliato e diviso per mezzo della mia analisi tutti i movimenti della mia materia sottile, da essere non solamente sicuro, ma anche da poter fare conoscere a persone attentissime, e che credono d'essere abbastanza chiaroveggenti, che v'è contraddizione che i nostri pensieri siano diffusi in movimenti corporei », cioè, come credo, che i nostri pensieri siano una stessa cosa con certi movimenti corporei, io rispondo che, per mio conto, ne sono certissimo, ma che non per questo mi lusingo di poterne convincere gli altri, per quanta attenzione vi portino e per quanta capacità credano di avere, almeno fino a che applicheranno il loro spirito solo alle cose immaginabili, e non già a quelle puramente intelligibili: come è facile vedere che fan quelli che s' immaginano che tutta la distinzione e dif-

ferenza che c'è tra il pensiero ed il movimento si debba intendere per la dissezione di qualche materia sottile. Poichè questo non si può comprendere, se non quando si consideri che le idee d'una cosa pensante e d'una cosa estesa o mobile, sono interamente diverse ed indipendenti l'una dall'altra, e che ripugna che delle cose, da noi concepite chiaramente e distintamente come diverse ed indipendenti, non possano essere separate, almeno dall'onnipotenza di Dio; di guisa che, quante volte le troviamo assieme in uno stesso soggetto, come il pensiero ed il movimento corporeo in uno stesso uomo, non perciò dobbiamo stimare che siano una stessa cosa in unità di natura, ma solamente in unità di composizione.

3) Ciò che qui è riferito dei Platonici e dei loro seguaci è oggi talmente sprezzato da tutta la Chiesa Cattolica, e comunemente da tutti i filosofi, che non si deve più fermarcisi. D'altronde, è vero che il Concilio di Laterano ha concluso che gli angeli si potevano dipingere, ma non per questo ha concluso che fossero corporei. E quando in effetti si credesse che son tali, non per questo si avrebbe ragione di pensare che i loro spiriti siano più inseparabili dai loro corpi di quelli degli uomini; e quando si volesse anche fingere che l'anima umana viene di padre a figlio, non per questo si potrebbe concludere ch'essa sia corporea, ma solamente che, come i nostri corpi nascono da quelli dei nostri genitori, così le nostre anime procedono dalle loro. Per quanto riguarda i cani e le scimmie, quand'anche attribuissi loro il pensiero, non seguirebbe di là che l'anima umana non è distinta dal corpo, ma, piuttosto, che negli altri animali gli spiriti ed i corpi sono distinti anch'essi: ciò che gli stessi Platonici, di cui proprio ora ci si vantava l'autorità, hanno creduto con Pitagora, come la loro metempsicosi fa conoscere a sufficienza. Ma per me, non soltanto ho detto che nelle bestie non v'era pensiero, come mi si vuol far credere, ma, oltre a ciò l'ho provato con ragioni, che sono così forti, che fino ad ora non ho visto nessuno che abbia opposto nulla di considerevole in contrario. E son piuttosto

quelli che asseriscono « che i cani, vegliando, sanno di correre, e anche dormendo, di abbaiare », e che ne parlano come se s' intendessero con loro, e vedessero tutto quello che accade nei loro cuori, che non provano nulla di quanto dicono. Poichè, sebbene aggiungano « che non possono persuadersi che le operazioni delle bestie possano essere sufficientemente spiegate per mezzo della meccanica, senza attribuir loro nè senso, nè anima, nè vista » (cioè, secondo la mia spiegazione, senza il pensiero; poichè io non ho mai negato loro ciò che volgarmente si chiama vita, anima corporea e senso organico); sebbene essi vogliono sostenere « scommettendo quel che si vorrà, che è cosa affatto impossibile [ἀδύνατον] ed anche ridicola »; tutto ciò, nondimeno, non dev'esser preso come una prova: poichè non v' è proposizione alcuna tanto vera, di cui non si possa dire altrettanto. Che anzi non si suole venire alle scommesse, se non quando ci mancan le prove; e poichè si son visti altra volta dei grandi uomini che si son beffati, in un modo quasi simile, di quelli che sostenevano esservi degli antipodi, credo che non si debba leggermente ritenere per falso tutto quel che sembra ridicolo ad altri.

Infine, quel che s'aggiunge in seguito, « che ci saranno molti i quali diranno che tutte le azioni dell'uomo sono simili a quelle delle macchine, e che non vorranno più ammettere in lui nè senso, nè intelletto, se è vero che le scimmie, i cani e gli elefanti agiscono anche come macchine in tutte le loro operazioni », anche questa è una ragione che non prova nulla, se non forse che vi sono uomini, che concepiscono le cose così confusamente, e che s'attaccano con tanta ostinatezza alle prime opinioni da loro concepite una volta, senza averle mai bene esaminate, che, piuttosto che dipartirsene, negheranno di avere in se stessi le cose che sperimentano. Poichè, a dir vero, non è possibile che noi non sperimentiamo in noi stessi tutti i giorni che pensiamo; e pertanto, benchè ci si faccia vedere che nelle bestie non vi sono operazioni che non possano prodursi senza il pensiero, nessun uomo potrà di là ragionevolmente inferire che,

dunque, egli non pensa, se non colui che, avendo sempre supposto che le bestie pensano come noi, e per tal ragione essendosi convinto che egli non agisce punto diversamente da loro, vorrà talmente ostinarsi a mantenere questa proposizione: « l'uomo e la bestia operano nello stesso modo », che, quando si verrà a mostrargli che le bestie non pensano, preferirà spogliarsi del suo proprio pensiero (che, nondimeno, non può non conoscere in se stesso per mezzo di un'esperienza continua ed infallibile) piuttosto che cambiare questa opinione: « che egli agisce nello stesso modo delle bestie ». Io non posso, nondimeno, persuadermi che vi siano molti di questi ingegni; ma son sicuro che se ne troveranno assai più che, se si accorda loro « che il pensiero non è distinto dal movimento corporeo », sosterranno (e certo con maggior ragione) ch'esso si trova nelle bestie tanto quanto negli uomini, poichè vedranno in esse gli stessi moti corporei che in noi; ed aggiungendo a questo « che la differenza, che non è che del più e del meno, non cambia la natura delle cose », benchè, forse, non facciano le bestie tanto ragionevoli quanto gli uomini, avranno, tuttavia, occasione di credere che vi siano in esse degli spiriti di specie simili ai nostri.

4) Per quanto riguarda la scienza di un ateo, è facile mostrare ch'egli non può saper nulla con certezza e sicurezza; poichè, come ho già detto prima, quanto meno potente sarà colui che egli riconoscerà come l'autore del suo essere, tanto più avrà occasione di dubitare che la sua natura sia talmente imperfetta da ingannarsi, anche nelle cose che gli sembrano evidentissime; e mai potrà esser liberato da questo dubbio, se, innanzi tutto, non riconoscerà di essere stato creato da un vero Dio, principio di ogni verità, e che non può essere ingannatore.

5) E può vedersi chiaramente che è impossibile che Dio sia ingannatore, purchè voglia considerarsi che la forma o l'essenza dell' inganno è un non essere, verso il quale non può mai rivolgersi il sovrano essere. Anche tutti i teologi sono d'accordo su questa verità, che può dirsi base e fon-

damento della religione cristiana, poichè tutta la certezza della sua fede ne dipende. Poichè in che modo potremmo noi prestar fede alle cose rivelateci da Dio, se pensassimo ch'egli c' inganna talvolta? E benchè la comune opinione dei teologi sia che i dannati sono tormentati dal fuoco dell' inferno, nondimeno non per questo la loro opinione è « che essi sono ingannati da una falsa idea, impressa loro da Dio, di un fuoco che li consuma », ma, piuttosto, che sono veramente tormentati dal fuoco; poichè, « come lo spirito d'un uomo vivo, benchè non sia corporeo, è naturalmente imprigionato nel corpo, così Dio, con la sua onnipotenza può facilmente far sì ch'egli soffra gli attacchi del fuoco corporeo dopo la sua morte, ecc. ». Vedete il Maestro delle Sentenze, libro 4, dist. 44 [1]. Per quanto riguarda i luoghi della Scrittura, io non credo di essere obbligato a risponderví, a meno che non sembrino contrari a qualche opinione che mi sia propria; poichè quand'essi non si riferiscono a me solo, ma sono proposti contro le opinioni che sono comunemente ammesse da tutti i Cristiani, come quelle che sono impugnate in questo luogo, per esempio: che possiamo sapere qualcosa, e che l'anima dell'uomo non è simile a quella degli animali; io temerei di passare per presuntuoso, se non preferissi contentarmi delle risposte che sono state già date da altri, anzichè ricercarne delle nuove; visto che non ho mai fatto professione di teologia, e che non mi ci sono dedicato se non quanto ho creduto ch'essa fosse necessaria per la mia personale istruzione, ed infine che non sento in me ispirazione divina, che mi faccia giudicar capace d' insegnarla. Ecco perchè fo qui la mia dichiarazione che oramai non risponderò più a simili obbiezioni.

Ma, nondimeno, vi risponderò ancora per questa volta, per paura che il mio silenzio non dia occasione ad alcuni di credere ch' io me ne astenga, non potendo dare delle spie-

---

[1] Petri Lombardi *Quattuor sententiarum volumina, liber* IV, *Dist.* XLIV: *De aetate et natura resurgentium* e §§ sgg.

gazioni abbastanza soddisfacenti ai luoghi della Scrittura da voi proposti. Io dico, dunque, in primo luogo, che il passo di san Paolo della prima ai Corinzii, cap. 8, vers. 2, si deve soltanto intendere della scienza, che non è congiunta con la carità, cioè della scienza degli atei: perchè chiunque conosce Dio a dovere, non può essere senza amore per lui, e non avere carità. Il che è provato tanto da queste parole, che vengono immediatamente prima: « la scienza gonfia, ma la carità edifica », che da quelle, che vengono un po' dopo: « che se qualcuno ama Dio, costui (cioè Dio) è conosciuto da lui ». Poichè così l'Apostolo non dice che non si può avere scienza alcuna, in quanto confessa che quelli che amano Dio lo conoscono, cioè che hanno di lui qualche scienza; ma dice solamente che quelli che non hanno carità, e che, per conseguenza, non hanno una conoscenza sufficiente di Dio, anche se forse si credano dotti in altre cose, « non conoscono ancora, nondimeno, quello che debbono sapere, nè in che modo lo debbono sapere »: poichè bisogna cominciare dalla conoscenza di Dio, e dopo, far dipendere da essa tutta la conoscenza che possiamo avere delle altre cose, il che ho anche spiegato nelle mie meditazioni. E quindi, quello stesso testo che era allegato contro di me conferma così apertamente la mia opinione a questo riguardo, che io non credo possa essere bene spiegato da quelli che sono d'un parere contrario. Poichè, se si volesse pretendere che il senso da me dato a queste parole « che se qualcuno ama Dio, costui (e cioè Dio) è conosciuto da lui », non è quello della Scrittura, e che il pronome costui non si riferisce a Dio, ma all'uomo, che è conosciuto ed approvato da lui, l'apostolo Giovanni, nella sua prima Epistola, capitolo 2, vers. 2, favorisce interamente la mia spiegazione, con queste parole: « In ciò noi sappiamo di averlo conosciuto, se osserviamo i suoi comandamenti », ed al cap. 4, versetto 7: « Colui che ama, è figlio di Dio, e lo conosce ».

I luoghi che voi allegate dell'Ecclesiaste non sono neppur essi contro di me: poichè bisogna notare che Salomone, in questo libro, non parla in persona degli empi,

ma nella sua propria, poichè, essendo stato per lo innanzi peccatore e nemico di Dio, egli si pente allora dei suoi errori, e confessa che, fino a che si era voluto servire, per la condotta delle sue azioni, solamente delle luci della saggezza umana, senza riferirla a Dio, nè riguardarla come un beneficio della sua mano, non aveva mai potuto trovar nulla che lo soddisfacesse interamente, o che egli non vedesse pieno di vanità. Ecco perchè, in vari luoghi, esorta e sollecita gli uomini a convertirsi a Dio ed a far penitenza. E specialmente al cap. 11, vers. 9, con queste parole: « E sappi — dice — che Dio ti farà render conto di tutte le tue azioni »; il che continua negli altri seguenti, sino alla fine del libro. E queste parole del cap. 8, vers. 17: « Ed io ho riconosciuto che, di tutte le opere di Dio che si fanno sotto il sole, l'uomo non può renderne nessuna ragione, ecc. » non debbono intendersi di ogni sorta di persone, ma solamente di colui ch'egli ha descritto nel versetto precedente: « V'ha chi passa i giorni e le notti senza dormire », come se il profeta volesse in quel luogo avvertirci che il lavoro eccessivo e la troppo grande assiduità allo studio delle lettere impediscono di pervenire alla conoscenza della verità: il che non credo che quelli che mi conoscono particolarmente giudichino potersi applicare a me. Ma, soprattutto, bisogna badare a queste parole: « che si fanno sotto il sole », poichè esse sono spesso ripetute in tutto questo libro, e denotano sempre le cose naturali, ad esclusione della subordinazione e dipendenza che esse hanno verso Dio, perchè, Dio essendo elevato al disopra di tutto, non si può dire che sia contenuto tra cose che sono soltanto sotto il sole; sì che il vero senso di questo passo è che l'uomo non potrebbe avere una conoscenza perfetta delle cose naturali prima di conoscere Dio; nel che anche io sono d'accordo col profeta. Finalmente, al cap. 3, vers. 19, dove è detto « che l'uomo e la giumenta muoiono nella stessa maniera, ed anche che l'uomo non ha nulla di più della giumenta », è manifesto che ciò non vien detto che in ragion del corpo; poichè in quel luogo non si fa menzione che delle cose che appartengono al corpo;

e subito dopo si aggiunge, parlando separatamente dell'anima: «Chi sa se lo spirito dei figli d'Adamo sale in alto, e se lo spirito degli animali discende in basso?», cioè chi può conoscere, per la forza della ragione umana, e a meno di attenersi a ciò che Dio ce ne ha rivelato, se le anime degli uomini godranno della beatitudine eterna? Certo, io ho cercato di provare per ragion naturale che l'anima dell'uomo non è corporea; ma quanto a sapere se salirà in alto, cioè se godrà della gloria di Dio, confesso che non v'ha che la sola fede che ce lo possa insegnare.

6) Quanto alla libertà d'arbitrio, è certo che in Dio è ben differente che in noi, poichè ripugna che la volontà di Dio non sia stata da tutta l'eternità indifferente a tutte le cose che sono state fatte o che si faranno mai, non essendovi nessuna idea, che rappresenti il bene o il vero, ciò che bisogna credere, ciò che bisogna fare, o ciò che bisogna omettere, che si possa fingere sia stata oggetto dell' intelletto divino prima che la sua natura sia stata costituita tale dalla determinazione della sua volontà. Ed io non parlo qui d'una semplice priorità di tempo, ma, di più, dico che è stato impossibile che una tale idea abbia preceduto la determinazione della volontà di Dio per una priorità di ordine, o di natura, o di ragion ragionata [*ratione ratiocinata*], come è chiamata nella Scuola, sì che quest' idea del bene abbia portato Dio a scegliere l'una cosa piuttosto che l'altra. Per esempio, non è già per aver visto ch'era meglio che il mondo fosse creato nel tempo che non dall'eternità, ch'egli ha voluto crearlo nel tempo; e non ha voluto che i tre angoli d'un triangolo fossero uguali a due retti poichè ha conosciuto che ciò non poteva esser fatto altrimenti, ecc. Ma, al contrario, poichè ha voluto creare il mondo nel tempo, per questo esso è migliore così che se fosse stato creato dall'eternità; e poichè ha voluto che i tre angoli d'un triangolo fossero necessariamente uguali a due retti, adesso è vero che questo è così, e non può essere altrimenti; e così di tutte le altre cose. E ciò non impedisce che i meriti dei Santi si possan dire causa della loro eterna beatitudine;

poichè essi non ne sono la causa in modo tale da determinare Dio a non volere nulla, ma sono solamente la causa d'un effetto, di cui Dio ha voluto da tutta l'eternità che fossero la causa. E così una totale indifferenza in Dio è una prova grandissima della sua onnipotenza. Ma non è così dell'uomo, che trovando già la natura della bontà e della verità stabilita e determinata da Dio, e la sua volontà essendo tale che non può naturalmente volgersi se non verso ciò che è buono, è manifesto che esso abbraccia tanto più volontieri, e quindi tanto più liberamente, il buono e il vero, quanto più evidentemente li conosce; e che non è mai indifferente, se non quando ignora ciò che è meglio o più vero, o, almeno, quando questo non gli appare così chiaramente da non poterne in nessun modo dubitare. E così l'indifferenza che conviene alla libertà dell'uomo è differentissima da quella che conviene alla libertà di Dio. E non serve a nulla allegare qui che le essenze delle cose sono indivisibili; poichè, innanzi tutto, non ce ne sono che possano convenire in egual maniera a Dio ed alla creatura; ed infine l'indifferenza non appartiene all'essenza della libertà umana, visto che noi non siamo liberi solamente quando l'ignoranza del bene e del vero ci rende indifferenti, ma anche e soprattutto quando la chiara e distinta conoscenza d'una cosa ci spinge e c'impegna alla sua ricerca.

7) Io non concepisco la superficie, dalla quale credo che i nostri sensi siano toccati, diversamente da come i matematici o i filosofi concepiscono ordinariamente, o almeno debbono concepire, quella che distinguono dal corpo, e che suppongono non aver nessuna profondità. Ma il nome di superficie è preso in due modi dai matematici: cioè, o per il corpo, di cui non si considera che la sola lunghezza e larghezza, senza fermarsi per nulla alla profondità, benchè non si neghi che possa averne; o è preso solamente per un modo del corpo, e allora gli è negata ogni profondità. Ecco perchè, per evitare ogni sorta d'ambiguità, ho detto che parlavo di quella superficie la quale, essendo solamente un modo, non può esser parte del corpo, poichè il corpo

è una sostanza, di cui il modo non può essere parte. Ma non ho mai negato che la superficie fosse il termine del corpo; al contrario, credo che possa, con tutta proprietà, esser chiamata l'estremità, tanto del corpo contenuto, quanto di quello che contiene, nel senso in cui si dice che i corpi contigui son quelli le cui estremità sono insieme. Poichè, a dir vero, quando due corpi si toccano mutuamente, essi non hanno insieme che una stessa estremità, che non è già parte nè dell'uno, nè dell'altro, ma che è lo stesso modo di tutti e due, e che resterà sempre lo stesso, anche se questi due corpi sono tolti, purchè solamente se ne sostituiscano altri al loro posto, che abbiano precisamente la stessa grandezza e figura. Ed anche quel luogo, che è chiamato dai Peripatetici la superficie del corpo che circonda [*superficies corporis ambientis*], non può essere concepito come un'altra superficie, diversa da quella che non è già una sostanza, ma un modo. Poichè non si dice che il luogo d'una torre sia cambiato, anche se sia cambiata l'aria che la circonda, o se si sostituisca un altro corpo al posto della torre; e quindi la superficie, che qui è presa per il luogo, non fa parte della torre, nè dell'aria che la circonda. Ma per confutare interamente l'opinione di quelli che ammettono accidenti reali, mi sembra che non ci sia bisogno di produrre altre ragioni oltre quelle da me già addotte. Poichè, innanzi tutto, dato che nessuna sensazione ha luogo senza contatto, nulla può esser sentito, tranne la superficie dei corpi. Ora, se vi sono degli accidenti reali, essi debbono essere qualcosa di differente da questa superficie, che non è altra cosa che un modo. Dunque, se ve ne sono, non possono esser sentiti. Ma chi ha mai pensato che ve ne fossero, se non perchè ha creduto che eran sentiti? Di più, è cosa affatto impossibile, e che non può concepirsi senza ripugnanza e contraddizione, che vi siano degli accidenti reali, poichè tutto quello che è reale può esistere separatamente da ogni altro soggetto: ora, ciò che può esistere così separatamente è una sostanza, e non già un accidente. E non serve a niente dire che gli accidenti reali non possono essere separati dai loro sog-

getti naturalmente, ma solo dall'onnipotenza di Dio; poichè esser fatto naturalmente non è altro che esser fatto dalla potenza ordinaria di Dio, la quale non differisce in nulla dalla sua potenza straordinaria, e, non mettendo nulla di nuovo nelle cose, neppure ne cambia la natura; di guisa che, se tutto quello che può essere naturalmente senza soggetto è una sostanza, tutto quello che può essere anch'esso senza soggetto per mezzo della potenza di Dio, per quanto straordinaria essa possa essere, dev'esser chiamato col nome di potenza. Io confesso, bensì, in verità, che una sostanza può esser applicata ad un'altra sostanza; ma, quando ciò accade, non è la sostanza che prende la forma di un accidente, è il solo modo o la maniera con cui questo accade: per esempio, quando una veste è applicata sopra un uomo, non è la veste, ma l'essere vestito, che è un accidente. E poichè la principale ragione che ha mosso i filosofi a stabilire degli accidenti reali, è stata il credere che senza di essi non si potessero spiegare le percezioni dei nostri sensi, ho promesso di spiegare minutamente, scrivendo della fisica, il modo, con cui ognuno dei nostri sensi è toccato dai suoi oggetti: non che io voglia che in questo, o in alcun'altra cosa, ci si rimetta alle mie parole, ma ho creduto che quello che avevo spiegato della vista, nella mia Diottrica, potesse servire di prova sufficiente delle mie capacità nel resto.

8) Quando si considera attentamente l'immensità di Dio, si vede manifestamente essere impossibile che vi sia nulla che non dipenda da lui, non solamente tutto quello che sussiste, ma anche che non v'è ordine, legge, ragione di bontà e verità che non ne dipenda; altrimenti (come dicevo un poco prima) egli non sarebbe stato punto del tutto indifferente a creare le cose da lui create. Poichè, se qualche ragione o apparenza di bontà avesse preceduto la sua preordinazione, essa l'avrebbe, senza dubbio, determinato a fare ciò che fosse stato meglio. Ma, tutto al contrario, poichè egli s'è determinato a fare le cose che sono al mondo, per questa ragione, come è detto nella Genesi, « esse sono molto buone », cioè la ragione della loro bontà dipende dall'aver egli voluto

farle così. E non v'è bisogno di domandare in qual genere di cause questa bontà, e tutte le altre verità, tanto matematiche che metafisiche, dipendano da Dio; poichè i generi delle cause essendo stati stabiliti da quelli che forse non pensavano affatto a questa ragione di causalità, non ci sarebbe di che stupirsi se non le avessero dato un nome; nondimeno, gliene han dato uno, poichè essa può esser chiamata efficiente, nello stesso modo che la volontà del Re può esser detta causa efficiente della legge, benchè la legge stessa non sia un essere naturale [*res physice existens*], ma solamente (come si dice nella Scuola) un essere morale [*ens morale*]. È anche inutile domandare in che modo Dio avrebbe potuto far sì da tutta l'eternità che due volte 4 non avesse fatto 8, ecc., poichè confesso che noi non possiamo comprender ciò. Ma poichè, da un altro canto, comprendo benissimo che nulla può esistere, in qualsiasi genere di essere, che non dipenda da Dio, e che gli è stato facilissimo disporre certe cose in modo che gli uomini non possano comprendere ch'esse avrebbero potuto essere diverse da come sono, sarebbe cosa affatto contraria alla ragione dubitare delle cose che comprendiamo benissimo, a causa di alcune altre che non comprendiamo, e che non vediamo perchè dovremmo comprendere. Così, dunque, non bisogna pensare che « le verità eterne dipendano dall' intelletto umano o dall'esistenza delle cose », ma soltanto dalla volontà di Dio, che, come un sovrano legislatore, le ha ordinate e stabilite da tutta l'eternità.

9) Per ben comprendere qual'è la certezza del senso, bisogna distinguere in esso tre specie di gradi. Nel primo, non si deve considerare solo ciò che gli oggetti esteriori cagionano immediatamente nell'organo corporeo; il che non può essere altro che il movimento delle particelle di quest'organo, e il cambiamento di figura e di situazione, che proviene da questo movimento. Il secondo contiene tutto quel che risulta immediatamente nello spirito, dal fatto che esso è unito all'organo corporeo così mosso e disposto dai suoi oggetti; e tali sono i sentimenti del dolore, del solletico, della fame, della sete, dei colori, dei suoni, dei sapori, degli

odori, del caldo, del freddo ed altri simili, che abbiamo detto nella sesta meditazione provenir dall'unione e, per così dire, dalla mescolanza dello spirito col corpo. Ed infine, il terzo comprende tutti i giudizi che siamo soliti dare dopo la nostra giovinezza riguardo alle cose che sono attorno a noi, in occasione delle impressioni, o movimenti, che si producono negli organi dei nostri sensi. Per esempio, quando vedo un bastone, non bisogna immaginarsi che ne partano delle piccole immagini volteggianti per l'aria, chiamate volgarmente specie intenzionali [*species intentionales*], che passano fino al mio occhio, ma solamente che i raggi della luce riflessi da questo bastone eccitano dei movimenti nel nervo ottico, e, per suo mezzo, nel cervello stesso, come ho ampiamente spiegato nella Diottrica. Ed è in questo movimento del cervello, che ci è comune con le bestie, che consiste il primo grado della sensazione. Da questo primo segue il secondo, che si estende solamente alla percezione del colore e della luce che è riflessa da questo bastone, e che proviene dal fatto che lo spirito è così strettamente e così intimamente congiunto col cervello, che anch'esso si risente, ed è come toccato dai movimenti, che si producono in lui; ed è tutto quello che bisognerebbe riportare al senso, se volessimo distinguerlo con precisione dall' intelletto. Infatti, che da questa sensazione del colore, di cui sento l' impressione, io passi a giudicare che quel bastone fuori di me è colorato, e che dall'estensione di questo colore, dalla sua terminazione e dalla relazione della sua situazione con le parti del mio cervello, io determini qualcosa riguardo alla grandezza, figura e distanza di questo stesso bastone, è un fatto che si è presa l'abitudine di riferire al senso, e per ciò io l' ho riferito a un terzo grado di sensazione, ma tuttavia è manifesto che dipende solo dall' intelletto. E anzi ho fatto vedere nella Diottrica, che la grandezza, la distanza e la figura non son percepite che dal ragionamento, che le deduce le une dalle altre. Ma v'è differenza solamente in questo, che noi attribuiamo all' intelletto i giudizi nuovi e non abituali, che facciamo riguardo

a tutte le cose che si presentano, ed attribuiamo ai sensi quelli che siamo stati abituati a fare fin dalla nostra infanzia riguardo alle cose sensibili, in occasione delle impressioni che esse fanno sugli organi dei nostri sensi; la ragione di ciò è che l'abitudine ci fa ragionare e giudicare sì prontamente di quelle cose (o, piuttosto, ci fa ricordare dei giudizi che ne abbiamo fatto altra volta), che noi non distinguiamo questo modo di giudicare dalla semplice apprensione o percezione dei nostri sensi. Dal che è manifesto che, quando diciamo che « la certezza dell' intelletto è maggiore di quella dei sensi », le nostre parole non significano altro se non che i giudizi che facciamo in un'età più avanzata, a causa di nuove osservazioni, sono più certi di quelli che abbiam formato sin dalla nostra infanzia, senza avervi fatto riflessione; il che non può soffrire dubbio alcuno, essendo evidente che non si tratta qui nè del primo, nè del secondo grado della sensazione, poichè non può esservi in essi nessuna falsità. Quando, dunque, si dice « che un bastone sembra rotto nell'acqua, a causa della rifrazione », è come se si dicesse che esso ci appare in modo, che un fanciullo lo giudicherebbe rotto, e che anche noi, secondo i pregiudizi cui siamo abituati sin dalla nostra infanzia, giudichiamo la stessa cosa. Ma non posso ammettere ciò che si aggiunge in seguito, e cioè « che quest'errore è corretto non dall' intelletto, ma dal senso del tatto »; poichè, benchè questo senso ci faccia giudicare che un bastone è diritto, e ciò in virtù di quella maniera di giudicare, alla quale siamo abituati sin dalla nostra infanzia, e che, per conseguenza, può esser chiamata s e n s a z i o n e, nondimeno questo non basta per correggere l'errore della vista, ma, inoltre, v' è bisogno di una qualche ragione, che c' insegni che dobbiamo in questa occasione affidarci piuttosto al giudizio che facciamo in base al tatto, che a quello cui sembra condurci il senso della vista; la qual ragione non essendo stata in noi sin dalla nostra infanzia, non può attribuirsi al senso, ma al solo intelletto; e quindi, in questo esempio stesso, è l' intelletto solo che corregge l'errore del senso, ed è impossibile

portare esempio alcuno, nel quale l'errore venga dall'essersi affidati più all'operazione dello spirito che alla percezione dei sensi.

10) Poichè le difficoltà che restano da esaminare mi sono proposte piuttosto come dei dubbi che come delle obbiezioni, io non presumo tanto di me, da osar di ripromettermi di spiegare a sufficienza delle cose, che vedo ancora oggi argomento dei dubbi di tanti dotti uomini. Nondimeno, per fare in questo tutto quello che posso, e per non disertare la mia propria causa, dirò ingenuamente in qual modo è accaduto che mi sia io stesso interamente liberato da questi dubbi. Poichè, facendo ciò, se per caso succede che questo possa servire a qualcuno, avrò motivo di rallegrarmene, e se non può servire a nessuno, almeno avrò la soddisfazione che non mi si potrà accusare di presunzione o di temerità.

Quando ebbi la prima volta concluso, in seguito alle ragioni che sono contenute nelle mie meditazioni, che lo spirito umano è realmente distinto dal corpo, e che è anche più facile a conoscersi di esso, e molte altre cose di cui là si tratta, mi sentii, in verità, obbligato a consentirvi, perchè non notavo nulla in esse, che non fosse ben dedotto, e che non fosse tratto da principi evidentissimi, secondo le regole della logica. Tuttavia confesso che non fui per questo pienamente persuaso, e che mi accadde quasi lo stesso che agli astronomi che, dopo essere stati convinti da possenti ragioni che il sole è molte volte più grande di tutta la terra, non potrebbero, tuttavia, impedirsi di giudicare che è più piccolo, quando volgono gli occhi ad esso. Ma quando fui passato più avanti, e, appoggiato sugli stessi princìpi, ebbi portato la mia considerazione sulle cose fisiche o naturali, esaminando, innanzi tutto, le nozioni o le idee che trovavo in me di ogni cosa, distinguendole poi accuratamente le une dalle altre, per far sì che i miei giudizi corrispondessero esattamente ad esse, riconobbi che non v'era nulla che appartenesse alla natura o all'essenza del corpo, tranne l'esser una sostanza estesa in lunghezza, larghezza e profondità, capace

di molte figure e di molti movimenti, e che le figure e movimenti non erano altro che modi, che non possono star mai senza di esso; ma che i colori, gli odori, i sapori ed altre cose simili non erano altro che sensazioni, che non hanno nessuna esistenza fuori del mio pensiero, e che non sono meno differenti dai corpi, di quanto il colore differisca dalla figura o dal movimento della freccia che lo cagiona; ed infine, che la pesantezza, la durezza, la facoltà di riscaldare, d'attirare, di purgare, e tutte le altre qualità che osserviamo nei corpi, consistono solamente nel moto o nella sua privazione e nella configurazione e disposizione delle parti.

Tutte queste opinioni essendo differentissime da quelle che avevo avuto per lo innanzi riguardo alle stesse cose, cominciai, dopo di ciò, a considerare perchè prima ne avevo avute altre, e trovai che la principale ragione era che, fin dalla mia giovinezza, avevo fatto molti giudizi riguardo alle cose naturali (come quelle che dovevano grandemente contribuire alla conservazione della mia vita, nella quale proprio allora ero entrato), e avevo sempre in appresso mantenuto le stesse opinioni, da me altra volta formate, di quelle cose. E poichè il mio spirito non si serviva bene, in quella tenera età, degli organi del corpo, ed essendovi troppo attaccato non pensava nulla senza di essi, così solo confusamente percepiva tutte le cose. E sebbene avesse conoscenza della propria natura, ed avesse in sè l' idea del pensiero non meno che quella dell'estensione, nondimeno, poichè non concepiva nulla di puramente intellettuale senza immaginare anche, in pari tempo, qualcosa di corporeo, prendeva l'uno e l'altro per una stessa cosa, e riferiva al corpo tutte le nozioni che aveva delle cose intellettuali. E poichè non mi ero mai liberato di questi pregiudizi, non conoscevo nulla con sufficiente distinzione e senza che lo supponessi corporeo, benchè, nondimeno, formassi sovente tali idee di quelle cose stesse da me supposte corporee, e ne avessi nozioni tali, ch'esse rappresentavano piuttosto degli spiriti che dei corpi.

Per esempio, quando concepivo la pesantezza [*gravitas*] come una qualità reale, inerente e attaccata ai corpi mas-

sicci e grossolani, benchè la chiamassi una qualità, in quanto la riportavo ai corpi nei quali essa risiedeva, nondimeno, poichè aggiungevo la parola reale, credevo in effetti che fosse una sostanza: come un abito, considerato in se stesso, è una sostanza, benchè riferito ad un uomo vestito, possa esser chiamato una qualità; e così, benchè lo spirito sia una sostanza, può, nondimeno, esser detto una qualità, avuto riguardo al corpo cui è unito. E sebbene concepissi la pesantezza diffusa per tutto il corpo che è pensante, non le attribuivo, nondimeno, la stessa specie d'estensione che costituisce la natura del corpo, poichè questa estensione è tale da escludere ogni penetrabilità delle parti; ed io credevo che ci fosse tanto peso in una massa d'oro, o di qualche altro metallo, della lunghezza d'un piede, quanto in un pezzo di legno lungo dieci piedi; anzi credevo che tutta quella pesantezza potesse esser contratta in un punto matematico. Anzi, quando questa pesantezza era così egualmente diffusa per tutto il corpo, vedevo che poteva esercitare tutta la sua forza in ciascuna delle sue parti, perchè, in qualunque modo questo corpo fosse sospeso ad una corda, esso la tirava con tutto il suo peso, come se tutta quella pesantezza fosse stata rinchiusa nella parte che toccava la corda. E, certo, neppure oggi concepisco che lo spirito sia in altro modo esteso nel corpo, quando lo concepisco come tutto nel tutto, e tutto in ogni singola parte. Ma quel che rende più evidente che quest' idea della pesantezza era stata ricavata in parte da quella che avevo del mio spirito, è che credevo che la pesantezza portasse il corpo verso il centro della terra, come se essa avesse avuto in sè qualche conoscenza di questo centro: poichè, certamente, non è possibile che ciò accada senza conoscenza, e dovunque v'è conoscenza, è d'uopo che ci sia spirito. Tuttavia, attribuivo ancora a questa pesantezza altre cose che non possono in egual modo essere dette dello spirito: per esempio, che era divisibile, misurabile, ecc.

Ma dopo che ebbi sufficientemente considerato tutto questo, ed ebbi distinto l'idea dello spirito umano dalle idee

del corpo e del movimento corporeo, e mi fui accorto che tutte le altre idee da me avute per lo innanzi, sia delle qualità reali, sia delle forme sostanziali, erano state composte, o formate dal mio spirito, non durai molta fatica a disfarmi di tutti i dubbi che sono qui proposti. Infatti, in primo luogo, non dubitai più di avere una chiara idea del mio proprio spirito, del quale non potevo negare di aver conoscenza, poichè esso mi era sì presente e sì congiunto. Non misi più neppure in dubbio che quest' idea fosse del tutto differente da quelle di tutte le altre cose, e che nulla avesse in sè di ciò che appartiene al corpo: poichè, avendo ricercato con somma accuratezza le vere idee delle altre cose, e credendo anzi di conoscerle tutte in generale, non trovai nulla in esse che non fosse del tutto differente dall' idea del mio spirito. E vedevo esservi una differenza molto maggiore tra quelle cose, che, benchè fossero insieme presenti al mio pensiero, mi sembravano, nondimeno, distinte e differenti, come lo spirito e il corpo, che tra quelle, di cui possiamo, bensì, avere pensieri separati, fermandoci sull'una senza pensare all'altra, ma che non sono mai assieme nel nostro spirito senza che percepiamo che non possono sussistere separatamente. Così, per esempio, l' immensità di Dio può esser concepita senza che pensiamo alla sua giustizia, ma non si può averle tutte e due presenti allo spirito, e credere che Dio possa essere immenso senz'esser giusto. Egualmente, l'esistenza di Dio può esser chiaramente conosciuta senza che si sappia nulla delle persone della santissima Trinità, che nessuno spirito saprebbe intender bene se non illuminato dalle luci della fede; ma, intese che sieno una volta, nego che si possa concepir tra di esse una distinzione reale riguardo all'essenza divina [*ratione essentiae divinae*], benchè ciò sia possibile per quanto riguarda le relazioni [*ratione relationum*].

Ed infine non temo più di essermi fatto sorprendere e prevenire dalla mia analisi, quando, vedendo che vi son dei corpi che non pensano, o, piuttosto, concependo con piena chiarezza che certi corpi possono essere senza il pensiero,

ho preferito dire che il pensiero non appartiene alla natura del corpo, anzichè concludere che esso ne è un modo perchè ne vedevo alcuni (cioè quelli degli uomini) che pensano. Infatti, a dir vero, non ho mai nè visto, nè compreso che i corpi umani avessero dei pensieri, ma bensì che gli stessi uomini pensano e hanno dei corpi. Ed ho riconosciuto che questo accade in forza della composizione e riunione della sostanza pensante con quella corporea; poichè, considerando separatamente la natura della sostanza che pensa, non ho notato in essa nulla che potesse appartenere al corpo, e non ho trovato nulla nella natura del corpo, considerata da sola, che potesse appartenere al pensiero. Ma, al contrario, esaminando tutti i modi, tanto del corpo che dello spirito, non ne ho notato neppure uno, di cui il concetto non dipendesse interamente dal concetto stesso della cosa di cui è il modo. Così, dal fatto che noi vediamo spesso due cose unite assieme, non per questo si può inferire che siano una stessa cosa; ma dal fatto che vediamo talvolta l'una di queste cose senza l'altra, si può benissimo concludere che sono diverse. E la potenza di Dio non deve impedirci di trar questa conseguenza; poichè non v' ha meno repugnanza a pensare che delle cose, da noi concepite chiaramente e distintamente come diverse, siano rese una stessa cosa in essenza e senza alcuna composizione, che a pensare che si possa separare quello che non è in nessun modo distinto. E pertanto, se Dio ha dato ad alcuni corpi la facoltà di pensare (come, in effetti, l' ha data a quelli degli uomini), egli può, quando vorrà, separarnela; e così essa continua ad essere realmente distinta da questo corpo.

E non mi stupisco di avere altra volta compreso benissimo, anche prima di essermi liberato dai pregiudizi dei miei pensieri, « che due e tre, uniti assieme, fanno il numero cinque, e che, quando da cose uguali si tolgono cose uguali, i resti sono eguali », e molte cose simili, benchè non pensassi allora che l'anima dell'uomo è distinta dal suo corpo; poichè vedo benissimo che la ragione per cui nella mia infanzia non ho pronunziato nessun falso giudizio riguardo

alle proposizioni generalmente ammesse da tutti, è stata che tali proposizioni non mi erano ancora abituali, e che i bambini non imparano ad unire due con tre, senza esser capaci di giudicare se fanno il numero cinque, ecc. Tutto al contrario, fin dalla mia più tenera giovinezza, ho concepito lo spirito ed il corpo (di cui vedevo confusamente che ero composto) come una sola e medesima cosa; ed è il vizio quasi ordinario di tutte le conoscenze imperfette d'unire assieme molte cose e considerarle tutte una cosa medesima; ecco perchè bisogna dopo prendersi la pena di separarle, e con un esame più esatto distinguerle le une dalle altre.

Ma mi stupisco grandemente che persone dottissime « e abituate da trent'anni alle speculazioni metafisiche », dopo aver letto le mie meditazioni più di « sette volte », sian convinte « che, se le rileggessi con lo stesso animo con cui le esaminerei, se mi fossero state proposte da una persona nemica, non farei tanto caso, e non avrei un'opinione sì favorevole delle ragioni che contengono, da credere che ognuno debba arrendersi alla forza e al peso delle loro verità e deduzioni », dato, tuttavia, ch'esse non mostrano niun errore in tutti i miei ragionamenti. E certo mi attribuiscono molto più di quanto debbono e di quanto non si deve neppure pensare di nessun uomo, se credono che mi serva di un'analisi tale, da potere per suo mezzo rovesciare le vere dimostrazioni, o dare un tal colore a quelle false, che nessuno ne possa mai scoprir la verità; visto che, al contrario, professo altamente di non aver mai cercato altro che quella, per mezzo della quale ci si può assicurare della certezza delle ragioni vere, e scoprire il vizio di quelle false e capziose. Ecco perchè non tanto sono stupito di vedere delle persone dottissime non accedere ancora alle mie conclusioni, quanto lieto che, dopo una così seria e frequente lettura delle mie ragioni, esse non mi rimproverino di aver asserito qualcosa male a proposito, o d'aver tratto qualche conclusione diversamente che nelle forme. Poichè la difficoltà ch'esse trovano ad ammettere le mie conclusioni, può facilmente essere attribuita all'abitudine inveterata che hanno

di giudicare in altro modo su quello che esse contengono, come già è stato notato degli astronomi, che non possono immaginarsi che il sole sia maggiore della terra, benchè abbiano ragioni certissime che lo dimostrano. Ma non vedo che possa esservi altra ragione, per cui nè questi signori, nè altri ch' io sappia, abbiano potuto finora nulla riprendere nei miei ragionamenti, se non che essi sono interamente veri e indubitabili; visto principalmente che i principi sui quali sono fondati, non sono nè oscuri, nè sconosciuti, essendo stati tutti tratti dalle più certe ed evidenti nozioni che si presentano ad uno spirito, che un dubbio generale di tutte le cose ha già liberato da ogni sorta di pregiudizi; poichè di là segue necessariamente che non possono esservi errori, che ogni uomo d'ingegno un po' mediocre non avrebbe potuto facilmente osservare. E così credo di potere concludere non senza ragione che le cose da me scritte non sono indebolite dall'autorità di questi dotti uomini, che dopo averle lette attentamente più volte non se ne possono ancora lasciar persuadere, ma sono invece fortificate dalla loro stessa autorità, pel fatto che, dopo un esame sì preciso e delle revisioni sì generali, essi non hanno notato alcun errore o paralogismo nelle mie dimostrazioni [1].

---

[1] [Finisce qui il testo della prima edizione (latina), *achevé d'imprimer le 28 aoust 1641.* Seguiva, oltre l'*Extrait du Privilège du Roy*, l'*Errata*, « *quoniam haec absente Authore, atque ab exemplari, non ab eius manuscripto, typis mandata sunt, nulla diligentia potuit impedire, quin aliqui errores irrepserint* ».]

SETTIME OBBIEZIONI

O DISSERTAZIONE DEL R. P. * * * SULLA FILOSOFIA PRIMA CON LE OSSERVAZIONI DEL SIGNOR DESCARTES[1]

Signore,

le domande che voi mi fate riguardo al vostro nuovo metodo di cercare la verità nelle scienze sono in gran numero ed importanti; e benchè, per cavarmi una risposta,

---

[1] Autore di queste lunghissime ed insulsissime *Settime Obbiezioni* è il reverendo Padre Pietro Bourdin, della Compagnia di Gesù, nato a Moulins nel 1595, entrato nel noviziato nel 1612, professore al Collegio gesuitico di La Flèche dal 1618 al 1634, e poi al Collegio di Clermont — anch'esso tenuto dai Gesuiti — in Parigi dal 1635 al 1653, nel quale anno morì. La sua vita presenta, così, un certo curioso parallelismo con quella di Descartes, e poichè le relazioni che corsero tra loro due ebbero influenza sul corso della vita del filosofo, così sarà bene estenderci alquanto su di esse.

Descartes allude al Padre Bourdin, benchè senza nominarlo, per la prima volta nel suo epistolario, in una lettera a Mersenne del 9 febbraio 1639, nella quale, invitando Mersenne a far sì che niuno gli mandi più in dono dei libri, lo prega, tuttavia, di fare eccezione per alcuni, tra cui le tesi di Ottica dei Gesuiti. Or queste tesi erano appunto del Padre Bourdin, che allora insegnava matematica e fisica nel Collegio di Clermont in Parigi. E Mersenne contentò subito l'amico, poichè in una lettera del 30 aprile 1639 Descartes gli significa di aver ricevuto quelle tesi già da otto o dieci giorni, e ne lo ringrazia. Non sappiamo per qual ragione il Padre Bourdin, benchè non conoscesse personalmente Descartes, nè fosse stato in alcun modo provocato da lui, e dovesse, anzi, avere per lui qualche motivo di benevolenza, per essere Descartes stato un tempo allievo del Collegio di La Flèche, dov'egli aveva insegnato fino a qualche anno prima, si risolvesse ad attaccare la *Diottrica*

non facciate uso di semplici preghiere, ma di suppliche assai pressanti, io tacerò, tuttavia, e non soddisferò il vostro desiderio, se, innanzi tutto, non mi promettete che, in tutto

---

del filosofo. Fatto è che, nell'anno 1640, egli scrisse contro Descartes alcuni Trattati di Ottica, sui quali fece delle lezioni ai suoi discepoli, e di cui fece trarre copia, se non a tutti, almeno ad alcuni presumibilmente di essi, tra i più cari e fidati. Poichè, fattane domandare la copia ad uno di quelli, tra le mani del quale la si era vista, fu del tutto impossibile di ottenerla *(Lettera del signor Des Cartes al R. P. Dinet)*. Non contento di questo, alla fine dell'anno scolastico 1640 il Padre Bourdin estrasse dalla *Diottrica* di Descartes alcune proposizioni sulla materia sottile, la riflessione e la rifrazione della luce, e le fece aspramente combattere da un suo scolaro, giovane di molto ingegno e fuoco, Carlo Potier, figlio del luogotenente particolare del Presidiale di Château Thierry, signore di Berales, che fu in seguito ammiratore e seguace di Descartes. A questa tesi il Padre Bourdin premise un preambolo o Velitazione, redatto per intero da lui e tutto quanto diretto contro Descartes. La tesi, dedicata all'abate Claudio Lestandart, fu sostenuta con pompa ed apparato straordinari il 30 giugno ed il 1° luglio 1640. Gli articoli che riguardavano Descartes erano l'articolo 3 della parte seconda e gli articoli 3 e 4 della parte quindicesima della tesi. Alla discussione di questa assisterono Mersenne, di ritorno da un viaggio, e Mydorge, che, entrambi, presero la parola in difesa di Descartes. Naturalmente, Mersenne scrisse subito del fatto a Descartes, e, insieme con l'estratto dei tre articoli che lo riguardavano, gl'inviò la Velitazione del Padre Bourdin, senza però fargli sapere che era proprio questi che gliela mandava per suo mezzo (Baillet, II, 73), e, anzi, tacendogliene a dirittura, in un primo tempo, il nome dell'autore. I tre articoli, di cui parla Baillet, son riprodotti da Descartes nella lettera al Rettore del Collegio di Clermont.

L'attacco del Padre Bourdin mise in allarme Descartes, che, scrivendo a Mersenne il 22 luglio 1640 da Leida, lo ringrazia di aver disputato in suo favore contro i Gesuiti, e gli annunzia di scrivere al loro Rettore per pregarli tutti quanti in generale di rivolgersi a lui, se hanno obbiezioni da fargli, perchè egli non vuole punto avere a che fare con nessuno di essi in particolare, fino a che non lo saprà riconosciuto ed autorizzato da tutto l'ordine, e quelli che non saranno riconosciuti non avranno per lui buona intenzione. Gli sembra, infatti, che chi ha scritto la Velitazione abbia piuttosto scopo di oscurare che d'illuminare la verità; del resto, tra otto giorni gli risponderà come merita. Nella lettera che scrive al Rettore (è sempre Descartes che parla) egli finge d'ignorare chi sia l'autore delle tesi, per aver così pretesto di rivolgersi a tutto il corpo dei Gesuiti e, del resto, nelle sue prime lettere Mersenne gliene aveva taciuto il nome. Solo si stupisce che il Padre Bourdin abbia osato inviargli la sua Velitazione, nella quale non riesce che a mostrare la sua impotenza, poichè non dice nulla contro le sue teorie, ma solo contro chimere falsamente attribuitegli. Egli crede che questa Velitazione sia stata letta dal Rispon-

questo discorso, non ci riferiremo in nessun modo a quelli che hanno per lo innanzi scritto o insegnato qualcosa riguardo a questa materia; e che regolerete in tal guisa le

---

dente prima di cominciare la disputa. A questa lettera a Mersenne Descartes accluse una lettera al Padre Giuliano Hayneuve, Rettore del Collegio di Clermont (da Leida, 22 luglio 1640). In essa egli riferisce le opinioni che son combattute nella tesi, e che non sa sieno di altri che sue, e dice d'ignorare il nome di chi le combattè e che materia insegni. Ma poichè quel che fa un Gesuita è approvato da tutti gli altri, e le loro censure hanno perciò assai autorità, egli attende che essi si degnino di avvertirlo dei suoi errori. E li prega d'inviare a lui le obbiezioni che alle sue dottrine fossero fatte nelle loro scuole, anzi li invita a criticare anche le sue altre teorie, visto che queste han qualche successo presso molte persone d'ingegno.

Nel cuor suo, però, Descartes non era tanto ossequente ai Gesuiti quanto voleva far credere loro, poichè, scrivendo ad Huygens da Leida nel luglio 1640, gli diceva di essere per entrare in lotta con i Gesuiti, poichè il loro matematico di Parigi aveva confutato pubblicamente la *Diottrica* nelle sue tesi, ed egli perciò aveva scritto al Rettore del Collegio per attirare tutto il corpo nella disputa. È vero che non è buono attirarsi degli avversari, ma poichè i Gesuiti s'irritano senza esser provocati, è meglio affrontarli tutti insieme, che aspettarne gli attacchi ad uno ad uno, cosa che non avrebbe mai fine. E il 29 luglio 1640, da Leida, in una lettera a Mersenne, Descartes risponde alla Velitazione senza titolo, nè firma, nè nome d'autore, mandatagli dall'amico, e vi risponde non perchè quello scritto ne valga la pena, ma per non lasciar credere che si possa impunemente attaccarlo. Nella sua lettera egli riporta la Velitazione disposta in paragrafi contrassegnati con lettere dell'alfabeto (come più tardi le *Settime Obbiezioni*), e vi risponde acremente punto per punto, protestando, innanzi tutto, che l'avversario lo abbia chiamato *un certo anonimo*, sol perchè egli non ha messo il suo nome innanzi al volume di *Saggi* del 1637, quando neppur'egli, del resto, ha apposto il suo nome alla sua Velitazione. E in una lettera a Mersenne da Leida, del 30 luglio 1640, dopo avergli ripetuto di avere scritto al Rettore del Collegio di Clermont perchè Mersenne gli aveva taciuto il nome dell'autore delle tesi, dandogli così occasione di rivolgersi al corpo intero dei Gesuiti, aggiunge di prevedere una guerra con essi, e però di non volere che la sua Metafisica (le future *Meditazioni*) caschi tra le loro mani. « Io sono assai scandalizzato della Velitazione del P. Bourdin; poichè egli non obbietta neppure una parola contro quello che ho scritto, ma mi fa dire sciocchezze cui non ho mai pensato, per dopo confutarle, il che è procedere di mala fede in modo vergognosissimo per un privato, e assai più per un religioso. Vi prego di dirmi se è lui che vi ha dato questo Scritto per inviarmelo, o come lo avete avuto, e se non è per caso la prefazione recitata dal Rispondente al principio della Disputa. Infatti, questo modo di confutarmi nella sua scuola è buono per screditarmi coi suoi discepoli, fino a che lo crederanno. Ma se non muoio fra poco, vi assicuro che

vostre domande, che non si potrà credere che il vostro scopo sia di sapere ciò ch'essi abbiano pensato a quel proposito, e con qual successo abbiano scritto; ma, come se nessuno mai,

---

avrò cura di pubblicare la verità del suo mal procedere, e nel frattempo sarò ben lieto che sia saputo da tutti quelli cui vi piacerà mostrare la mia Risposta ». E con parole di spregio accenna al procedere del Padre Bourdin contro di lui anche in una lettera a Mersenne da Leida del 6 agosto 1640.

Intanto Descartes non aveva ancor visto il testo originale delle tesi del Padre Bourdin contro di lui, poichè Mersenne le aveva inviate ad Huygens perchè gli fossero recapitate, ma Huygens aveva dimenticato d'inviargliele, e quando se ne ricordò, non le trovò più. Egli parteggiava per Descartes, benchè i Gesuiti procurassero di staccarlo da lui e di guadagnarsene l'amicizia (Huygens a Descartes, 14 agosto 1640). Verso la fine del mese di agosto Descartes seppe che Mersenne non aveva consegnato ancora al Rettore del Collegio di Clermont la lettera da lui scrittagli il 22 luglio 1640, e tra preoccupato e stizzito il 30 agosto 1640 scrisse da Leida due lettere all'amico. Nella prima, in francese, lo prega di dare, o di far dare, al Rettore la sua lettera, e gli annunzia di avere scritto ed accluso una lettera latina a lui, Mersenne, destinata ad esser vista dal Rettore, perchè questi sappia le ragioni della sua prima lettera. Egli si è accorto che i Gesuiti gli sono sfavorevoli, e poichè sarebbe lungo ed impossibile rivolgersi a ciascuno di loro in particolare, così vuole rivolgersi al loro corpo intero, perchè gli facciano le loro obbiezioni in piena regola ed egli possa confutarle, e se non possono farlo, tacciano, e se continuano a parlare, passino per maldicenti. Chiede di nuovo a Mersenne chi gli abbia dato la Velitazione del Padre Bourdin: ed ove sia stato lo stesso Padre Bourdin, se ne stupisce, poichè tutto quello scritto è in perfetta mala fede. E nella lettera latina, che acclude a quella francese, egli spiega a Mersenne le ragioni che lo hanno indotto a scrivere al Rettore del Collegio di Clermont. Nessun altro motivo lo ha spinto a scrivergli che il desiderio di essere ammaestrato e corretto nei suoi errori. Non ha scritto direttamente al Padre Bourdin, perchè questi, contro quanto egli aveva pregato nel *Discorso sul Metodo*, non mandò a lui in persona le sue obbiezioni. Egli ha appreso che il Padre Bourdin è autore non solo delle tesi, ma anche della Velitazione, che lesse alla presenza di ampio uditorio, attaccandolo senza nominarlo, malgrado che tutti sapessero chi fosse l'anonimo, di cui si parlava. Protesta, pertanto, contro i cavilli, cui ha fatto ricorso il Padre Bourdin: essi non l'offendono, ma gli dànno il diritto di spregiare tutto ciò che da ora in poi quegli scriverà. Ma, dopo che il Rettore avrà letto la lettera, tutto quello che il Padre Bourdin o altri Gesuiti scriveranno contro di lui egli lo considererà con somma attenzione, perchè lo crederà proveniente da tutto il corpo dei Padri uniti insieme, e quindi conterrà non più cavilli, ma buone e ferme ragioni, che confuteranno tutti i suoi errori, sì che quello che resterà non confutato egli lo riterrà buono e inconfutabile. Si stupisce che siasi consegnata la sua risposta al Padre Bourdin (cioè

prima di voi, avesse nè pensato, nè detto, nè scritto nulla su questo soggetto, mi dovete promettere che mi proporrete solamente le difficoltà che potranno trovarsi nella ri-

---

la lettera a Mersenne del 29 luglio), e non la lettera al Rettore, che pure era annunziata in quella risposta, e però prega di nuovo Mersenne di consegnare al Padre Hayneuve la lettera destinatagli e quest'altra ancora. Ma, essendo Descartes partito improvvisamente da Leida, le due lettere a Mersenne restaron lì fino al 15 settembre, nel qual giorno furono spedite a Mersenne accompagnate da un'altra lettera in francese, nella quale Descartes pregava Mersenne di consegnare al Rettore sì la lettera del 22 luglio come quella del 30 agosto, non senza farle vedere a molti altri ancora, e terminava con parole di spregio per il Padre Bourdin.

La lettera di Descartes del 28 ottobre 1640 e la *Lettera al Padre Dinet* ci apprendono che il Padre Bourdin fece alla critica della sua Velitazione una risposta francese rivolta al Padre Mersenne, scritta nel settembre od ottobre del 1640, nella quale prometteva d' inviare fra otto giorni a Descartes i suoi Trattati, contenenti le ragioni di cui si era servito per impugnare le sue opinioni. Questa risposta fu recapitata a Descartes insieme con la risposta latina, che Bourdin, a nome del suo Rettore, fece alle due lettere del 22 luglio e 30 agosto-15 settembre. L'essenziale di questa risposta latina è conservato nella *Lettera al Padre Dinet*. Il Padre Bourdin scrive a Descartes per ordine del suo Rettore, il quale, vedendo che le lettere di Descartes non riguardavano che il Bourdin, gl' impose l'obbligo di rispondergli in persona e di rendergli ragione del suo procedimento. Egli, Bourdin, non aveva mai ingaggiato, nè mai ingaggerebbe battaglia contro le teorie proprie di Descartes: che se non aveva aderito alla preghiera da lui fatta nel *Discorso sul Metodo*, era solo per non aver letto quel punto. Riguardo, poi, alle note di Descartes sulla sua Velitazione, egli non aveva nulla da aggiungere a quanto già gliene aveva fatto sapere, e anzi gliene avrebbe anche scritto, se i suoi amici non gli avessero consigliato di lasciar cadere la cosa. Qualche tempo prima di ricevere le lettere del Padre Bourdin, Descartes ricevè delle lettere da un gruppo di Gesuiti, fra cui il P. Phelippeaux, i quali, assicurandolo delle buone intenzioni del Padre Bourdin a suo riguardo, gli promisero che questi fra sei mesi pubblicherebbe uno scritto critico sulle teorie di lui, e glielo comunicherebbe prima. E il 30 settembre 1640 Descartes scriveva a Mersenne da Leida di essere in attesa delle obbiezioni dei Gesuiti — cioè appunto del promesso scritto critico del Padre Bourdin —, che dovevano veder la luce tra quattro o cinque mesi, benchè preveda che si tratterà di puri cavilli. E poichè la verità è assai poco stimata da sola, come i cavilli del Padre Bourdin gli facevano chiaramente vedere, egli era risoluto a munirsi dell'autorità altrui il più che fosse possibile. Ed infatti, credendo di aver nemico tutto il corpo dei Gesuiti, Descartes pensò di rivolgersi alla Sorbona per ottenere l'approvazione alle *Meditazioni* d' imminente pubblicazione.

Qualche tempo dopo Descartes riceveva le due risposte, latina e francese, del Padre Bourdin, e vi replicava scrivendo a Mersenne da

cerca che fate d'un nuovo metodo di filosofare, affinchè, per tal mezzo, non solamente cerchiamo la verità, ma la cerchiamo anche in modo, da non ferire le leggi dell'ami-

---

Leida due lettere in data 28 ottobre 1640. Nella prima, francese, diretta a Mersenne in persona, ringraziava l'amico di avere invitato il Padre Bourdin nella sua classe ad inviare a lui, Descartes, le obbiezioni che credeva di fare alle sue teoriche. A questo invito egli attribuiva il fatto che il Padre Bourdin gli aveva inviato la sua Velitazione, che egli serberà per servirsene a suo tempo. Annunzia a Mersenne di accludergli una lettera latina in risposta alle lettere inviategli dai Gesuiti, perchè la faccia veder loro. Se i Gesuiti risponderanno a viva voce, gli faccia il favore di redigere in latino questa risposta, e di mandargliela dopo averla fatta approvare da essi. E se il Padre Bourdin vuole inviare nuove obbiezioni, egli prega Mersenne di farle prima vedere ai superiori di lui, allo scopo di evitare che il Gesuita, per guadagnar tempo, mandi delle cattive obbiezioni. Poichè, quando vedranno che ci va di mezzo l'onore della Società, i suoi compagni preferiranno farlo star zitto. La lettera latina a Mersenne, da Leida, del 28 ottobre 1640, acclusa alla precedente francese, è la risposta alla lettera latina scritta dal Padre Bourdin per ordine del suo Rettore in risposta alle due lettere di Descartes, del 22 luglio al Rettore e del 30 agosto a Mersenne. Egli finge di considerare la lettera del Padre Bourdin come scritta a nome di tutta la Società di Gesù, e poichè con questa egli ha poca confidenza dirige la sua replica a Mersenne. Nella lettera del Padre Bourdin si diceva che niuna lotta si era fatta, nè si farebbe, contro le sue opinioni. Se ciò fu detto per evitargli dolore, gli dispiace, perchè egli non è del numero di quelli che si dolgono, se si confutano seriamente le loro dottrine. Che se ciò fu detto perchè le sue opere sono immuni da errori, egli ne è ben lieto. Il Padre Bourdin si era scusato di non aver comunicato a Descartes le sue obbiezioni, secondo la raccomandazione contenuta nel *Discorso sul Metodo*, col dire di non aver letto quel passo. E perciò Descartes prega i Gesuiti che da oggi in poi, prima che ai loro discepoli, comunichino a lui le loro obbiezioni, e perchè egli è loro antico alunno, e perciò meritevole di qualche riguardo, e perchè, se accade di equivocare nell'interpretazione del suo pensiero, si ricorra a lui per una interpretazione autentica. La lettera termina con una violenta critica della risposta in francese fatta dal Padre Bourdin alla sua lettera del 29 luglio, rilevandone i cavilli, i sofismi, gli equivoci e le falsificazioni, di cui è tutta piena.

E in una lettera a Mersenne dell'11 novembre 1640 da Leida egli dichiarava di nuovo che la Velitazione gli aveva fatto capire che la verità ha bisogno di amici, e in un'altra, del 18 novembre, anche da Leida, ringraziava, per mezzo di Mersenne, l'amico Desargues di averlo difeso contro il Padre Bourdin, e sollecitava Mersenne di mostrare la sua ultima lettera latina a quelli della Compagnia. Da questa lettera del 18 novembre si ricava che il Padre Bourdin aveva dato a Mersenne la sua lettera francese in risposta alla lettera di Descartes del 29 luglio 1640, senza pregarlo di farla vedere a Descartes, ma senza proibirlo

cizia e del rispetto che devono serbarsi tra i dotti. Poichè siete d'accordo su questo e me lo promettete, anche io vi prometto di rispondere a tutte le vostre domande.

---

neppure. Ora, poichè la lettera latina del 28 ottobre 1640 ribatteva aspramente alcuni punti di questa lettera francese del Padre Bourdin, Mersenne dovette chiedere a Descartes come regolarsi se costui gli domandasse se e per qual ragione avesse fatto vedere al suo avversario quella lettera, poichè Descartes suggerisce all'amico di dire al Gesuita la verità, cioè che egli aveva inviato la lettera a Descartes non credendo far cosa contraria alle sue intenzioni. Nel frattempo Mersenne trattenne presso di sè la lettera latina del 28 ottobre, e così si spiega perchè Descartes lo inviti premurosamente a farla vedere a quelli della Compagnia. Egli termina la sua lettera del 18 novembre aggiungendo che nella sua risposta del 28 ottobre è stato forte e vibrato per intimorire i suoi avversari, e mostrar loro che, se usa dolcezza, è per moderazione, e non già per timore. E in un'altra lettera da Leida, del 3 dicembre 1640, sempre a Mersenne, scaglia di nuovo aspre parole contro il malcapitato Gesuita.

Intanto, poichè il Padre Bourdin insisteva per riavere la sua lettera francese, Descartes gliela rimandò con lettera a Mersenne del dicembre 1640 da Leida. Il guaio era che egli vi aveva messo una postilla, avendola fatta leggere a molti, sì che il meglio era che Mersenne dicesse al Gesuita di aver fatto leggere la sua lettera a Descartes, non essendovi ragione alcuna per non farlo. Invia da capo a Mersenne la sua lettera latina del 28 ottobre, perchè la faccia vedere ai Gesuiti, e, se confessa al Padre Bourdin di aver inviato a Descartes la sua lettera francese, anche a lui, dicendogli di non avergliela mostrata prima perchè la credeva troppo dura. Così il Gesuita, vedendo che Descartes ha becco ed unghie per difendersi, sarà più trattenuto in avvenire. Se i Gesuiti taceranno, egli sarà in pace con loro, e se no, in guerra aperta, poichè è risoluto anche a questo. È grato al signor Desargues che vuol catechizzare il Padre Bourdin: se il Padre Bourdin si converte e fa la sua brava palinodia, egli dimenticherà il passato e avrà migliore stima di lui. Nel frattempo, la lettera finisce con aspre punzecchiature al Gesuita. Il quale qualcosa dovette rispondere, o far rispondere indirettamente, a Descartes, perchè questi, in una lettera a Mersenne del 31 dicembre 1640 da Leida, scrive di non voler più oltre rispondere a colui, e se egli ed i suoi non la finiranno di criticarlo a sua insaputa, non esiterà ad infligger loro una tremenda lezione.

E così giungiamo al 1641, anno della stampa delle *Meditazioni*. Il manoscritto di queste non fu da Mersenne mostrato al Padre Bourdin, il quale compose le sue *Settime Obbiezioni* sul libro stampato, che, com'è noto, uscì alla fine di agosto, e nella prima edizione si arrestava alle *Seste Obbiezioni*; ed essendosi diffusa la voce che Descartes stesse scrivendo qualcosa contro i Gesuiti (egli attendeva allora alla redazione di un trattato di fisica, composto secondo principî diversi dagli scolastici, che sarà poi i *Principia philosophiae*), il Padre Bourdin si recò da Mersenne con sotto il braccio le sue obbiezioni, promettendo

Osservazioni del signor Descartes.

Le domande che voi mi fate. Avendo ricevuto questa dissertazione dalle mani del suo autore, dopo l' insistente preghiera da me fattagli di dare al pubblico, o, almeno,

---

di non pubblicarle, se Descartes si fosse impegnato a non scrivere niente contro la Società, e d' inviarle a lui, senza che nessuno, tranne Mersenne, lo sapesse. Mersenne scrisse di questa proposta a Descartes non prima della fine di novembre, ma le sue lettere subirono un ritardo di quindici giorni. La risposta di Descartes alla offensiva proposizione del Gesuita, contenuta in una lettera latina a Mersenne da Endegeest del 22 dicembre 1641, è vibratissima. Egli non ebbe mai in animo di scriver nulla contro i Gesuiti, e solo attende ad un trattato di fisica, composto con principî diversi da quelli secondo i quali essi insegnano, il che non vuol dire che egli scriva apposta per contraddirli. Si stupisce che gli sia opposto proprio il Padre Bourdin, che non uscì bene dalla disputa relativa alla sua Velitazione, e che non stampò mai i trattati di Diottrica che aveva promesso di pubblicare entro sei mesi, malgrado i suoi urgenti inviti a farlo. Ben lungi dal desiderare il silenzio, egli vuole il maggior dibattito possibile sulle sue opinioni, perchè meglio ne risulti la verità. Prega Mersenne di spingere il Padre Bourdin a pubblicare le sue obbiezioni, o a fargliele mandare, perchè siano aggiunte alle altre dirette contro le *Meditazioni*. Il Padre Bourdin lo minaccia d' infamarlo ovunque, se egli non taccia, ma egli respinge sdegnosamente tale minaccia, poichè chi dice il vero non può infamarlo, e per infamarlo bisogna mentire e calunniare. Egli è certo che il Padre Bourdin ha escogitato questa macchinazione per indurlo a scrivere contro i Gesuiti, e così inimicare questi contro di lui. Di tutto ciò vorrebbe avvertire il Padre Dinet, provinciale di Francia, suo antico prefetto a La Flèche. Ed in confidenza dice a Mersenne di esser convinto che i Gesuiti provvederanno bene alla loro gloria, facendo proprie le sue dottrine. A questa lettera latina Descartes ne aggiunge un'altra in francese di pari data a Mersenne. Egli prega l'amico di far vedere la lettera latina al Padre Dinet, e di rifiutarsi un'altra volta di riferirgli le ambasciate dei Gesuiti, se questi non mettono per iscritto ciò che vogliono dire. Egli prevede che essi negheranno una parte di quello che gli han fatto dire per suo mezzo, e ciò servirà di scusa a Mersenne per non accettare più commissioni da parte loro. Egli crede che il Padre Dinet abbia inviato il Padre Bourdin a Mersenne per chiedergli se fosse vero che Descartes volesse scrivere contro i Gesuiti, ma non per minacciargli una cosa più adatta a indurlo a scrivere che a tacere. Se egli ha qualche interesse a stare in buoni rapporti con essi, essi non ne han forse meno a stare in buoni rapporti con lui e a non opporsi ai suoi disegni, poichè, se lo facessero, l'obbligherebbero ad esaminare qualcuno dei loro corsi, ed a esaminarlo in modo tale che sarebbe per loro una vergogna sempiterna. Egli ha finto di non osare

d' inviarmi le obbiezioni da lui fatte contro le meditazioni da me scritte sulla filosofia prima, per unirle a quelle da me ricevute da altre parti sullo stesso soggetto, non ho potuto trattenermi dal metterla qui, e nemmeno dubitare che io non sia colui cui egli si rivolge, benchè non mi ricordi di avergli mai domandato la sua opinione riguardo al me-

---

di pregar l'amico di far vedere la sua lettera latina al padre provinciale; ma sarebbe, pertanto, ben seccato se questi non la vedesse. E in una lettera a Mersenne da Endegeest del 19 gennaio 1642 egli ribatte il chiodo, dicendo di non vedere nessuna franchezza nel procedere dei Gesuiti a suo riguardo. Egli ha ricevuto i biglietti del Padre Bourdin in risposta alla sua lettera latina del 22 dicembre, ma finchè i Gesuiti agiranno con lui per suo mezzo, non crederà che vogliano la pace, ed è risoluto a non tacere al pubblico ciò che passerà tra lui e loro. Mersenne può promettere loro che egli, Descartes, non ha alcuna intenzione di calunniarli e diffamarli, ma eviti di promettere che egli non prenderà uno dei loro corsi filosofici per esaminarlo criticamente, poichè lo farà, se lo giudicherà utile a far conoscere la verità. Intanto, attende le loro obbiezioni per determinare il da fare. Huygens non gli ha inviato ancor nulla, ed egli gli scriverà per sollecitare l' invio di queste obbiezioni dei Gesuiti. Le quali gli giunsero qualche settimana dopo, poichè, scrivendo ad Huygens da Endegeest il 31 gennaio, Descartes gli diceva: « Son quattro o cinque giorni che ho lo scritto dei Gesuiti. È un prigioniero che è fra le mie mani, e che desidero trattare più cortesemente che potrò; ma lo trovo sì colpevole, che non veggo alcun mezzo di salvarlo; io raduno tutti i giorni il mio consiglio di guerra su questo argomento, e spero che in poco tempo ne potrete vedere il processo ».

Le *Settime Risposte*, dunque, scintillanti di arguzia e meravigliose di brio, furono scritte tra il gennaio ed il febbraio 1642. Subito dopo egli redasse una lettera al Padre Dinet, suo antico ripetitore di filosofia a La Flèche, divenuto Provinciale di Francia, cioè un alto dignitario della Compagnia di Gesù. In questa lettera, senza nominare nè luoghi, nè persone, egli fa la storia delle sue polemiche col Padre Bourdin a Parigi e, in Olanda, con il ministro protestante e professore Gisberto Voët e l'università di Utrecht, che, ad istigazione di quello, aveva emesso contro di lui un giudizio il 16 marzo 1642. La lettera è, dunque, posteriore a questa data, ed ha il doppio scopo di mostrare a quei cattolici francesi che lo credevano ugonotto che egli in Olanda soffriva persecuzioni per la causa del cattolicesimo; ed ai protestanti olandesi, che lo credevano amico dei Gesuiti, che egli era perseguitato da un Gesuita per lo appunto. Ma più che per questi tortuosi e, in verità, poco simpatici maneggi, la lettera al Padre Dinet è importante per l'esaltazione che, con magnifico e sereno orgoglio, Descartes vi fa della sua filosofia, dalla quale egli ha nettissima coscienza che prende inizio una novella êra nella storia dell'umano pensiero.

La stampa delle *Settime Obbiezioni* dovè procedere abbastanza presto,

todo di cui mi servo per cercare la verità. Poichè, al contrario, avendo visto or è un anno e mezzo la critica [*velitationem quandam*] da lui scritta contro di me, nella quale

---

poichè ad una lettera a Mersenne da Endegeest del marzo 1642 egli acclude i primi tre fogli delle obbiezioni del Gesuita, scusandosi che la negligenza del libraio gl' impedisca d' inviare il tutto. Prega Mersenne di conservare accuratamente la copia manoscritta delle *Settime Obbiezioni* che ha presso di sè, perchè il Padre Bourdin non possa lamentarsi che egli, Descartes, abbia cambiato qualcosa nella sua copia, che ebbe cura, invece, di fare stampare il più correttamente possibile. Mersenne si stupirà, forse, che egli accusi tanto il Padre Bourdin di falsità, ma il resto sarà peggio, e, tuttavia, l' ha trattato il più cortesemente possibile, ma non ha mai visto scritto sì pieno di errori. Spera di separare la causa del Padre Bourdin da quella dei Gesuiti, sì da non inimicarseli. L'opera uscì nel maggio del 1642, come si ricava da una lettera di Huygens a Descartes (dall'Aia, il 28 maggio 1642): Huygens lesse in viaggio la lettera al Padre Dinet e le *Settime Obbiezioni* e *Risposte*, divertendosi deliziosamente. Per le precise indicazioni bibliografiche, si confrontino le pp. XVIII-IX della nostra prefazione.

Il Padre Bourdin scrisse nel luglio del 1642 a Descartes, che gli rispose il 17 agosto: lettera e risposta entrambe perdute. Prima di ricevere la risposta di Descartes, il Padre Bourdin gli tornò a scrivere il 7 agosto. Descartes ricevette questa lettera il 6 settembre, e gli rispose il giorno dopo da Endegeest. Egli si stupisce che il Padre Bourdin abbia condannato come falsa e ridicola una dottrina, che nelle sue lettere dice, poi, essergli parsa soltanto dubbia: ed allora perchè rimprovera a lui, Descartes, di aver biasimato uno scritto per intero falso? È vero che l'opera del Padre Bourdin non è finita, mentre quella di Descartes è tale: ma in questa il Padre Bourdin ha trovato solo ragioni di dubbio, ed in quella egli, Descartes, invece, di aperta riprovazione. Se vuol replicare alle sue risposte, che stampi queste integre e senza mutilazione. Aggiunga pure le altre questioni (le obbiezioni del Padre Bourdin si arrestano, infatti, al principio della terza questione), ma non ometta la quarta, in cui parla dell'esistenza di Dio, per non dar a credere agli atei col suo silenzio che egli ed i suoi non sanno provare l'esistenza di Dio. Egli non gl' impedirà mai di pubblicare le sue obbiezioni, e gli consiglia, anzi, di farlo, piuttosto che continuare a divertirsi a scriver lettere private. Se no, i malevoli diranno che egli cerca di guadagnar tempo. Egli non è nemico dei Gesuiti; questi sono amici della verità, e ad essi egli è servo umilissimo e devoto. Di questa lettera egli spedì copia a Mersenne con lettera da Endegeest del 13 ottobre, affinchè, se il Padre Bourdin stampasse qualcosa contro di lui, senza unirvi le prove dell'esistenza di Dio, o mascherandovi la verità della storia dei loro rapporti, Mersenne ed altri sapessero che egli lo aveva diffidato a non farlo. E in una lettera senza data, ma che è, forse, della seconda metà del 1642, egli chiede a Mersenne che cosa si pensi a Parigi delle *Settime Obbiezioni* e *Risposte*.

Tuttavia Descartes non aveva perduto ogni speranza di rientrare

vedevo che s'allontanava dalla verità, attribuendomi più cose da me mai nè scritte, nè pensate, non nascondo che, fin d'allora, giudicai che tutto quello che potesse venir da lui

---

in buoni rapporti coi Gesuiti, come si desume da una lettera al Gesuita Padre Vatier da Endegeest, del 17 novembre 1642. Da questa lettera si ricava che Descartes, quattro o cinque mesi prima (quindi nel luglio o agosto 1642), aveva scritto al Gesuita Padre Charlet (anche questi suo antico maestro a La Flèche) a proposito delle obbiezioni del Padre Bourdin, pregandolo, se non avesse tempo di esaminare gli atti del processo, di credere piuttosto al Padre Vatier ed ai suoi simili che ai simili del suo avversario. Al Padre Vatier, poi, dice di aver risposto alle *Settime Obbiezioni* con la maggiore ripugnanza, come se avesse dovuto farsi tagliare un braccio o una gamba, poichè ha sempre avuto la più alta venerazione per la Compagnia. Ma, visto che in pubbliche dispute a Parigi, due anni prima, si erano spregiati i suoi scritti, malgrado le sue preghiere di volerlo personalmente avvertire dei suoi errori per correggerli, di fronte al nuovo attacco del Padre Bourdin egli non ebbe altro rimedio che quello di cui si è servito. Egli teme che il Padre Bourdin non abbia amici che facciano intendere ai suoi superiori la cosa a modo loro, e perciò desidererebbe assai che il Padre Vatier, che sa come andarono le cose, fosse a Parigi piuttosto che ad Orléans.

Ma ogni commercio epistolare tra il Padre Bourdin e Descartes non dovè cessare, se in una lettera a Mersenne da Endegeest del 23 marzo 1643 Descartes, dopo aver detto di credere che si era imposto silenzio al Padre Bourdin, finchè non fossero stampati i suoi *Principia philosophiae*, aggiunge in margine: « Il P. Bourdin non sembra molto saggio, ed io non ho nulla da rispondere al suo biglietto; poichè non gli ho promesso nulla, e se ho fatto alcune offerte ai suoi, finchè essi non le hanno accettate, io non sono punto impegnato di parola con essi ». Ma già nello stesso anno Descartes pensava di riconciliarsi col Gesuita, non certo per stima che avesse di lui, ma per l'abito che quegli indossava, poichè in una lettera del 1643 (?) ad ignoto Gesuita gli dice che lo pregherebbe di volerlo conciliare col Padre Bourdin, se fosse cosa possibile; ma poichè questi, senza alcuna ragione, e prima ancora che egli ne sapesse l'esistenza, ha dell'animosità contro di lui, così non può sperare che la ragione lo cambi. Del resto, egli, Descartes, non lo considera come appartenente alla Compagnia, verso la quale ha un' infinità di obbligazioni. Ed anche una lettera latina da Egmond du Hoef, del 22 gennaio 1644, al signor De la Thuillerie accenna alle sue controversie col Gesuita.

La riconciliazione fra i due avversari avvenne a Parigi, nell'estate del 1644, in occasione di un viaggio che Descartes fece in Francia, per opera del Padre Dinet e di altri comuni amici. E per dimostrare di non avere più nessun'animosità verso l'avversario di un tempo, e di nutrire in lui la più cavalleresca fiducia, essendosi pubblicati in quel torno i *Principia philosophiae*, Descartes inviò al Padre Bourdin dodici copie di questa sua opera, una per lui e le altre per alcuni Gesuiti

solo non avrebbe meritato si perdesse molto tempo a risponddervi. Ma poichè egli appartiene ad una Società celeberrima per la sua pietà e per la sua dottrina, e tutti i membri della

---

suoi amici, cioè i Padri F. (Filleau? François?), Vatier, Fournier, Mesland, Grandamy, ecc. Dinet e Charlet, accludendo per questi due ultimi le lettere relative (lettera di Descartes al Padre Bourdin da Parigi, ottobre del 1644). La lettera al Padre Dinet (da Parigi, ottobre 1644), accompagnante il dono della copia dei *Principia philosophiae*, ci è rimasta. Descartes gli manifesta la sua gioia di essere rientrato nelle buone grazie del Padre Bourdin, e ringrazia il Padre Dinet di avergli procurato tale favore. Ritornato in Olanda, il 9 febbraio 1645 egli scrisse da Egmond tre lettere: una al Padre Bourdin, ringraziandolo di avergli fatto scrivere dal Padre Charlet, e di aver manifestato il desiderio di veder lui, Descartes, a Parigi: anch'egli sarebbe lieto di essere a Parigi per offrirgli servigi e prove di amicizia —; un'altra al Padre Charlet, in cui si professa grato al Padre Bourdin, che lo ha riammesso nelle sue grazie, e gli ha procurato lettere del Padre Charlet: egli è amico dei Gesuiti, e ne spera aiuto per la diffusione della sua dottrina —; una terza al Padre Dinet, ed anche in questa è nominato con lode il Padre Bourdin.

Una menzione del Padre Bourdin ricorre anche nella *Lettera Apologetica del signor Descartes ai Magistrati della città di Utrecht contro i signori Voët, Padre e Figlio*, inviata il 16 giugno 1645 in latino, e più tardi, il 21 febbraio 1648, in doppia traduzione (conforme all'originale), francese e flamminga. Voët, appoggiandosi sulla lettera al Padre Dinet, aveva rinfacciato a Descartes l'amicizia dei Gesuiti. Ora — replica Descartes —, il volume che contiene quella lettera contiene anche un attacco ad un Gesuita, di cui egli ora si gloria di essere amico, poichè i suoi maestri non gli hanno insegnato ad essere irreconciliabile. Egli ha detto contro di questo Gesuita venti volte più che contro Voët, e, facendo condannare quel libro, questi si è fatto il procuratore dei Gesuiti.

Pure, malgrado la riconciliazione e le pubbliche manifestazioni, più che di stima, di devozione, Descartes continuò, certo, in cuor suo a disprezzare il Padre Bourdin, come, certamente, malgrado le pubbliche riconciliazioni, seguitava a disprezzare, benchè con minor ragione, Hobbes e Gassend. Così voleva la sua orgogliosissima e sprezzantissima natura, che non ammirava niente, nè nessuno, e le polemiche avute con quegli scrittori riguardo alle *Meditazioni* non erano certo fatte per indurlo a più miti sensi verso di essi. E per ciò che riguarda in particolare il Padre Bourdin, che stima poteva far Descartes di un uomo che lo aveva chiamato scettico, sol perchè egli aveva confutato il dubbio degli scettici? (lettera di Descartes a Chanut da Egmond, 1° novembre 1646). E, d'altra parte, il Gesuita non sospettava forse nemmeno che egli dovrebbe appunto al suo avversario, che tanto aveva burlato e dileggiato nelle sue prolisse, superficiali ed assurde *Settime Obbiezioni*, di essere un giorno ricordato, benchè non precisamente con onore, dalla posterità studiosa.

quale sono ordinariamente sì ben uniti, che raramente accada si faccia qualcosa da qualcuno di essi, che non sia approvato da tutti gli altri, confesso di avere non solamente pregato, ma anche sollecitato con la maggiore insistenza alcuni di loro, di volersi prender la pena di esaminare i miei scritti, e, se vi trovassero qualcosa di contrario alla verità, di avere la bontà d'avvertirmene. A questo ho anche aggiunto alcune ragioni, che mi facevano sperare che non mi rifiuterebbero questa grazia; e, in questa speranza, mi sono permesso di scrivere ad uno di loro « che, ormai, farei gran conto di tutto quanto venisse tanto da parte di questo autore, quanto da qualche altro della Compagnia, e che non dubiterei che quello che mi fosse così inviato da parte loro non fosse la censura, l'esame e la correzione, non di quello solo, di cui lo scritto potesse portare il nome, ma di molti fra i più dotti e saggi della Società; e, per conseguenza, che non conterrebbe nè cavilli, nè sofismi, nè invettive, nè alcun discorso inutile, ma solamente buone e solide ragioni, e che non vi sarebbe omesso nessuno degli argomenti, che con ragione possono allegarsi contro di me: sì che avrei motivo di sperare di esser liberato da tutti i miei errori per mezzo di questo solo scritto; e che, se per avventura ci fosse qualche cosa nelle mie opere che sfuggisse alla censura, potrei ritenerla inconfutabile, e quindi certissima e verissima »[1]. Ecco perchè penserei adesso lo stesso di questa dissertazione, e crederei che essa fosse stata scritta col parere di tutta la Società, se fossi sicuro che non contenesse nè cavilli, nè sofismi, nè alcun discorso inutile; ma, se è vero che questo scritto ne è pieno, crederei di commettere un delitto sospettando che un sì gran numero di pii personaggi vi abbian messo mano. E poichè in questo non voglio fidarmi del mio giudizio, dirò francamente e sinceramente quel che me ne sembra, non perchè il lettore presti fede alle mie parole,

[1] Lettera latina da Leida del 30 agosto 1640, indirizzata a Mersenne, ma, in realtà, diretta al gesuita Padre Giuliano Hayneuve, Rettore del collegio di Clermont. Cfr. p. 450.

ma solo per dargli occasione d'esaminare più da vicino la verità.

Tacerò tuttavia, ecc. Qui il nostro autore promette di non impugnare le opinioni di nessuno, ma solamente di rispondere alle domande da me fattegli, benchè non mi ricordi punto di avergliene mai fatta nessuna, e anzi non l'abbia mai nè visto, nè intrattenuto di cosa alcuna; ma, tuttavia, le domande che egli finge ch' io gli proponga essendo composte, per la maggior parte, delle parole che si trovano nelle mie meditazioni, sarebbe un accecarsi con le proprie mani non vedere che sono soltanto queste che egli intende combattere con questo scritto. Tuttavia, può essere che le ragioni che l'obbligano a fingere il contrario siano oneste e pie; ma, per me, non posso sospettarne altre, se non che egli ha creduto che, con tal mezzo, gli sarebbe più facile d' impormi tutto quello che meglio gli piacesse, non potendo esser convinto del contrario dai miei scritti, avendo fin dal principio dichiarato ch'egli non se la pigliava con nessuno; come anche per non dare occasione a quelli che leggeranno il suo scritto d'esaminare le mie meditazioni, cosa che farebbero, forse, se soltanto ne avesse parlato; ed egli preferisce farmi passare per maldestro ed ignorante, per distoglierli dal legger mai cosa alcuna che possa venir da me. E così, dopo aver fatto una maschera con alcuni pezzi delle mie meditazioni mal cuciti assieme, egli cerca non di nascondere, ma di sfigurare il mio volto. Ecco perchè io levo qui la maschera e mi mostro allo scoperto, sia perchè non sono abituato a rappresentar simili parti [1], sia perchè mi sembra che non mi starebbe bene qui di usarne, avendo a trattare con una persona religiosa d'un soggetto così serio ed importante.

---

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 454): *Ego vero illam* (larvam) *detraho et rejicio, tum quia Histrioniae faciendae non sum assuetus...*]

PRIMA QUESTIONE

Se si debbano ritenere false le cose dubbie, e in che modo.

Voi domandate, in primo luogo, se sia una buona regola, per ricercare la verità, questa: « Tutto quello che ha la minima apparenza di dubbio dev'essere considerato falso ». Affinchè vi possa rispondere, ho prima alcune domande da farvi. La prima è — Che intendete voi con queste parole: « Ciò che ha la minima apparenza di dubbio »? —. La seconda: — Che voglion dire queste: « Dev'esser tenuto per falso »? —. La terza: — In che modo si deve « ritenere una cosa come falsa »? —.

Quanto alla prima, che riguarda il dubbio che si può avere di qualche cosa, ecco in che modo voi vi rispondete, ed in poche parole.

§ I. — Che cosa significa: avere la minima apparenza di dubbio.

Di una cosa può dirsi che ha qualche apparenza di dubbio. se di essa posso dubitare che sia, o che sia tale quale dico ch'essa è, non per sospetti leggeri e mal fondati, ma per buone e solide ragioni. Di più, di una cosa può dirsi che ha qualche apparenza di dubbio, se, benchè mi sembri chiara, può, nondimeno, esser soggetta agl'inganni di qualche cattivo genio, che si diverte ad impiegare tutta la sua abilità per fare in modo che ciò che è falso in effetti, mi sembri, nondimeno, chiaro e certo. Ciò che è dubbio nel primo senso ha molta apparenza di dubbio: per esempio, che vi sia una terra, dei colori, che voi abbiate una testa, degli occhi, un corpo ed uno spirito. Ciò che è dubbio nel secondo senso ne ha meno, ma, pertanto, abbastanza perchè continui ad essere stimato dubbio, e per esserlo di fatto:

per esempio, che due e tre fan cinque, che il tutto è più grande della parte, e così via.

Benissimo risposto. Ma, se è così, che cosa vi è, di grazia, che non abbia qualche apparenza di dubbio? Che vi sarà di esente dalle furberie di questo malvagio genio?

Nulla — dite voi —, nulla affatto, fino a che non siamo resi certi, dai princìpi incrollabili della metafisica, che v' ha un Dio, e che egli non può essere ingannatore; di guisa che può dirsi che, prima di sapere « se v' ha un Dio, e, dato che ve ne sia uno, se può essere ingannatore, non possiamo mai essere del tutto certi, nè sicuri di niuna cosa ». E, per darvi qui a conoscere tutto il mio pensiero, se non so che v' ha un Dio, ed un Dio vero, che impedisce a questo cattivo genio d' ingannarmi, potrò, e dovrò anzi, sempre temere che egli mi seduca con i suoi artifici, e che, sotto l'apparenza del vero, mi faccia vedere chiaro e certo quello che è falso; ma, quando conoscerò con intera certezza che v' ha un Dio, che non può essere nè ingannato nè ingannatore, e che così impedisce necessariamente che il cattivo genio m' inganni nelle cose che avrò chiaramente e distintamente concepito, allora sì che, se troverò che siano tali, cioè se accadrà che io ne abbia chiaramente e distintamente concepite alcune, le terrò come vere e certe. Sì che potrò allora con sicurezza stabilire come regola di verità e di certezza che « tutto quel che concepiamo chiaramente e distintamente è vero ». Io non desidero nulla di più su questo articolo. E vengo adesso alla mia seconda questione.

§ II. — Che vuol dire questo: tenere una cosa come falsa?

Poichè, secondo voi, è cosa dubbia che abbiate degli occhi, una testa, un corpo, ed anzi dovete ritenere ciò come falso, vi prego, dunque, di dirmi che cosa significa ritenere una cosa come falsa. Non significherebbe forse credere e dire: « È falso che io abbia degli occhi, una testa, un corpo », ovvero credere e dire, con determinazione del tutto opposta

al nostro dubbio: « Io non ho nè occhi, nè testa, nè corpo »; e, per dirla in una parola, non sarebbe forse credere, dire ed asserire l'opposto della cosa di cui si dubita?

— È proprio questo — dite voi. Sta bene; ma vi prego di comunicarmi ancora il vostro pensiero a tal proposito. Non è cosa certa che due e tre facciano cinque; debbo, dunque, credere ed asserire che due e tre non fanno cinque? — Sì — dite voi —, è così che bisogna credere ed asserire. — Io vi domando ancora: — Non è certo se, mentre dico queste cose, io vegli o dorma; debbo, dunque, credere e dire: Sì, mentre dico queste cose, io non veglio, ma dormo? — Ecco — dite voi — in che modo bisogna crederlo e dirlo. — Non vi domanderò più che una cosa, per non annoiarvi: — Non è certo che ciò che sembra chiaro e certo a colui che dubita se veglia o dorme, sia chiaro e certo; debbo, dunque, credere e dire: Ciò che sembra chiaro e certo a colui che dubita se dorme o veglia, non è chiaro e certo, ma falso ed oscuro? Perchè esitate su questo? « Voi non sapreste troppo concedere alla vostra diffidenza ». Non è mai capitato a voi, come a molti, che le stesse cose, le quali, dormendo, vi erano sembrate chiare e certe, vi siano dopo sembrate false e dubbie? « Senza dubbio, è prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno una volta ingannato ».

Ma — dite voi — è ben diverso il caso delle cose che sono assolutamente certe; poichè esse son tali, che anche a quelli che dormono o che son pazzi non possono mai sembrar dubbie. — È, dunque, sul serio, di grazia, che dite che le cose affatto certe son tali che non possono neppure sembrar dubbie a quelli che dormono o che son pazzi? Ma, infine, dove le troverete, queste cose? E se è vero che a quelli che dormono, o che han lo spirito turbato, le cose che sono ridicole e assurde sembrano, tuttavia, qualche volta non solamente vere, ma anche certissime, perchè anche quelle che sono le più certe non sembrerebbero loro false e dubbie? e, a prova di questo, ho conosciuto una persona che, un giorno, sonnecchiando, avendo inteso suonare le

quattro, si mise così a contare l'orologio: una, una, una, una. Ed allora l'assurdità da lei concepita nel suo spirito le fece esclamare: « Io credo che quest'orologio sia guasto; ha suonato quattro volte l'una ». Ed in effetti, v'è nulla di così assurdo e contrario alla ragione, che non possa venire in mente ad un pazzo o a uomo che dorme? V'è nulla che colui che sogna non approvi e non creda, e di cui non si lusinghi, come di una cosa bellissima da lui trovata ed inventata? Infine, per terminare tutto in una parola, io dico che voi non potrete mai stabilire la certezza di questo assioma (cioè: che tutto quello che sembra vero a colui che dubita se dorme o se veglia, è certo, tanto certo che si può assumerlo come il fondamento d'una scienza e d'una metafisica verissima ed esattissima) sì fortemente da farmelo ritenere come tanto certo quanto questo: due e tre fanno cinque; nè come tanto certo che nessuno possa in nessun modo dubitarne, o essere ingannato in questo da qualche cattivo genio. E, tuttavia, non temo di passare per ostinato, anche persistendo in questo pensiero. Ecco perchè, o concluderò qui, secondo la vostra regola: non è certo che ciò che sembra certo a chi dubita se veglia o dorme, sia certo; dunque, ciò che sembra certo a chi dubita se veglia o dorme può e dev'essere tenuto come falso. Oppure, se avete qualche regola particolare, vi prenderete la pena di comunicarmela.

Vengo alla mia terza questione, che riguarda il modo con cui si deve ritenere una cosa come falsa.

§ III. — In che modo deve ritenersi falsa una cosa.

Io vi chiedo, poichè non sono sicuro che due e tre facciano cinque, e, per la regola precedente, debbo credere e dire che due e tre non fanno cinque, se all'istante non debba crederlo in tal modo da esser convinto che la cosa non può andare diversamente, e quindi ch'è certo che due e tre non fanno cinque. Voi vi meravigliate ch'io vi faccia

questa domanda; ma io non me ne meraviglio, poichè questo ha sorpreso anche me stesso. È, pertanto, necessario che voi rispondiate, se volete che io risponda a voi. Volete, dunque, che io tenga per certo che due e tre non fanno cinque? Vedo bene che lo volete, e anzi che volete che tutti lo credano e lo tengano per così certo che non possa essere reso dubbio dalle astuzie di quel cattivo genio.

— Scherzate — mi dite voi —; può questo venire in mente a un uomo savio? —

Che, dunque! quello sarà tanto dubbio ed incerto quanto questo: due e tre fanno cinque? Se la cosa è così, se è cosa dubbia che due e tre non fanno cinque, io non vi crederò per nulla, e dirò, secondo la vostra regola, che questo è falso, e quindi ammetterò il contrario, e così dirò: Due e tre fanno cinque, e farò lo stesso ad ogni proposito. E poichè non sembra certo che vi sia alcun corpo al mondo, dirò che non ve ne sono; ma, egualmente, poichè non è cosa certa che non vi sia nessun corpo al mondo, dirò, per opposizione, che v' ha qualche corpo al mondo; e così, in pari tempo, vi sarà qualche corpo al mondo e non ve ne sarà nessuno.

— È vero — dite voi —, così bisogna fare, ed è propriamente quello che si chiama dubitare, andare e ritornare sui propri passi, avanzare e indietreggiare, affermare questo e quello e subito negarlo, fermarsi ad una cosa e poi dipartirsene.

— Non può dirsi nulla di meglio; ma, per servirmi delle cose che saranno dubbie, che farò io? Per esempio, che farò di questa: due e tre fanno cinque? e di quest'altra: v' è qualche corpo? L'affermerò o lo negherò?

— Voi non l'affermerete — dite voi —, nè lo negherete; non vi servirete nè dell'uno, nè dell'altro, ma riterrete e l'uno e l'altro per falso, e non v'attenderete altro che cose vacillanti, dubbie ed incerte da cose che sono così vacillanti ed incerte.

Poichè non mi resta più nulla da chiedervi, mi accingo a rispondere a tutte le vostre domande l'una dopo l'altra,

tostochè avrò fatto qui una breve ricapitolazione di tutta la vostra dottrina. 1) Noi possiamo dubitare di tutto, e principalmente delle cose materiali, fino a che non avremo altri fondamenti nelle scienze che quelli da noi avuti fino ad oggi.

2) Ritenere falso qualcosa è rifiutare la propria approvazione a questa cosa come se fosse manifestamente falsa, o anche fingere che se ne ha la stessa opinione che di una cosa falsa ed immaginaria. 3) Ciò che è dubbio dev'esser tenuto per falso in modo tale, che anche il suo opposto sia dubbio e tenuto per falso.

Osservazioni del signor Descartes.

Avrei vergogna di sembrar troppo pedante, se impiegassi molte parole a far delle chiose su tutte le cose che non riconosco per mie, sebbene siano qui tutte concepite quasi nei miei stessi termini. Ecco perchè prego solamente il lettore di ricordarsi di quello che ho scritto nella mia prima meditazione e al principio della seconda e della terza, ed anche di quello che ho detto nel loro compendio; poichè riconoscerà che la maggior parte delle cose che son qui riferite ne sono state, a dir vero, tratte, ma che sono qui proposte in un tale disordine, e talmente corrotte e male interpretate, che, sebbene nei luoghi ove son poste non contengano nulla che non sia ragionevolissimo, qui, nondimeno, appaiono per la maggior parte affatto assurde.

Per buone e solide ragioni. Io ho detto, sulla fine della prima meditazione, che ragioni «fortissime e maturamente considerate» ci potevano obbligare a dubitare di tutte le cose da noi non ancora abbastanza chiaramente concepite, poichè in quel luogo trattavo solamente di quel dubbio generale ed universale, che io stesso ho spesso chiamato iperbolico e metafisico, e del quale ho detto che non ci si doveva servire per le cose che riguardano la condotta della vita; e quindi che, a suo riguardo, tutto quanto poteva far nascere il menomo sospetto d'incertezza doveva esser preso per una

validissima ragion di dubitare. Ma qui quest'uomo cortese e sincero porta, per esempio, delle cose di cui ho detto che si poteva dubitare per buone e solide ragioni, se vi sia una terra, se io abbia un corpo, e cose simili, affinchè i lettori che non avranno niuna conoscenza di questo dubbio metafisico, riportandolo all'uso ed alla condotta della vita, mi tengano per un uomo che ha perduto la testa.

Nulla — dite voi — nulla affatto, ecc. Io ho spiegato abbastanza, in più luoghi, in che senso ciò si deve intendere. Cioè che, mentre noi siamo attenti a qualche verità, che concepiamo con tutta chiarezza, non ne possiamo allora in nessun modo dubitare; ma, quando non vi siamo così attenti, e non pensiamo alle ragioni che la provano, come accade spesso, allora, benchè ci ricordiamo di averne così chiaramente concepito parecchie, non ve n' è, nondimeno, nessuna, della quale non possiamo dubitare a ragione, se ignoriamo che tutte le cose che concepiamo con tutta chiarezza e distinzione sono vere. Ma qui quest'uomo coscienzioso interpreta questa parola nulla in modo tale che, dall'aver io detto una volta nella mia prima meditazione, ove supponevo di non concepire nulla chiaramente e distintamente, che non c'era nulla di cui non mi fosse lecito dubitare, conclude che non posso neppur conoscere nulla di certo in quelle seguenti; come se le ragioni, che abbiamo talvolta per dubitare d'una cosa, non fossero nè valevoli, nè legittime, se non provassero anche che ne dobbiamo sempre dubitare.

Credere, dire ed asserire l'opposto della cosa di cui si dubita. Quando ho detto che si doveva per qualche tempo tenere le cose dubbie per false, o rifiutarle come tali, ho fatto sì chiaramente conoscere che intendevo solamente che, per ricercare con precisione le verità affatto certe, non si doveva delle cose dubbie fare un conto maggiore che di quelle assolutamente false, da ritenere che ogni uomo di buon senso non potesse interpretare le mie parole in altro modo, e non potesse trovarsi nessuno che potesse fingere che io abbia voluto credere l'opposto di quello che è dubbio, e, principalmente, come è detto poco dopo, « crederlo in

guisa tale da convincermi che non può essere diversamente, e così che è certissimo », salvo che non avesse vergogna alcuna di passare per un cavillatore o per una persona che dice le cose diversamente di come sono. E benchè il nostro autore non asserisca quest'ultima cosa, ma la proponga come dubbia, mi stupisco, tuttavia, che una persona come lui abbia imitato in questo quegl' infami detrattori, che si comportano spesso nello stesso suo modo riguardo alle cose che vogliono far credere degli altri, aggiungendo anche che, per conto proprio, essi non lo credono, allo scopo di poter fare della maldicenza più impunemente.

Ma è ben diverso il caso delle cose che sono assolutamente certe; poichè esse son tali, che anche a quelli che sognano o che son pazzi non possono sembrar dubbie. Io non so in forza di quale analisi quest'uomo sottile abbia potuto dedurre questo dai miei scritti; poichè non mi ricordo di aver detto mai nulla di simile, e neppure di averlo sognato dormendo. È vero che egli avrebbe potuto concluderne che tutto quello che è chiaramente e distintamente concepito da qualcuno è vero, sebbene, tuttavia, colui possa dubitare se dorme o veglia, o magari anche, se si vuole, che dorma o che non sia in sè; poichè nulla può essere chiaramente e distintamente concepito da chicchessia, senza esser quale lo concepisce, cioè senza esser vero. Ma poichè non appartiene che alle persone sagge distinguere tra ciò che è chiaramente concepito e ciò che sembra soltanto esserlo, non mi stupisco che questo buon uomo prenda qui l'una cosa per l'altra.

E questo è propriamente quello che si chiama dubitare, andare e ritornare sui propri passi, ecc. Io ho detto che non si doveva fare delle cose dubbie maggior conto che di quelle false, allo scopo di staccarne del tutto il nostro pensiero, e non già allo scopo di affermare ora una cosa ed ora il suo contrario. Ma il nostro autore non si è fatto sfuggire nessuna occasione di sofisticare; e, nondimeno, è cosa degna di nota che, in quel punto stesso in cui dice di voler fare una ricapitolazione della mia dottrina, non m'attribuisca

nulla delle cose che aveva biasimato, o che biasima in seguito, e di cui si prende beffe. Il che dico, affinchè ognuno sappia che soltanto per gioco, e non già sul serio, me le aveva attribuite.

RISPOSTE.

Risposta I. Se, nella ricerca che facciamo della verità, la regola che « tutto quello che ha la più piccola apparenza di dubbio dev'esser tenuto per falso » s' intende così: quando ricerchiamo quello che è certo, non dobbiamo in nessun modo appoggiarci su quello che non è certo, o su ciò che ha qualche apparenza di dubbio, io dico ch'essa è buona, è in uso e comunemente ammessa da tutti i filosofi.

Risposta II. Se questa regola, di cui parliamo, s' intende così: quando ricerchiamo quello che è certo, dobbiamo in tal modo respingere tutte le cose che non son certe, o che sono in qualche modo dubbie, da non servircene per null'affatto; oppure addirittura, dobbiamo considerarle come se non esistessero; e non dobbiamo considerarle, ma distoglierne del tutto il nostro pensiero; io dico egualmente ch'essa è legittima, certa e familiare anche ai principianti, e che ha tanto rapporto ed affinità con la precedente, che appena si può distinguerla dall'altra.

Risposta III. Che se questa regola s' intende così: quando ricerchiamo quello che è certo, dobbiamo in tal modo rifiutare tutte le cose che sono dubbie, da supporre che non esistano di fatto, o che il loro opposto esista veramente, servendoci di questa supposizione come d'un fondamento certo, e cioè valendoci di quelle cose che non esistono, e appoggiandoci sulla loro inesistenza; io dico che essa non è legittima, ma falsa e contraria alla vera filosofia, poichè suppone qualcosa di dubbio e d' incerto per ricercare quello che è vero e certo; o perchè suppone come certo ciò che può essere ora in un modo, ora in un altro: per esempio, che le cose dubbie non esistono di fatto, dato, tuttavia, che può essere che esistano.

Risposta IV. Se qualcuno, intendendo questa regola nel senso sopra spiegato, volesse servirsene per ricercare quello che è vero e certo, senza dubbio perderebbe il suo tempo e la sua fatica, e lavorerebbe senza frutto e senza successo, dato che non proverebbe quello che cerca piuttosto che il suo opposto. Per esempio, supponiamo che qualcuno cerchi ed esamini se egli abbia un corpo o se possa essere corporeo, e che, per accertarsi di questa verità, argomenti così: — Non è certo che dei corpi esistano; dunque, secondo la nostra regola, asserirò e dirò il contrario, cioè: Nessun corpo esiste —. Poi riprenderà così il suo argomento: — Nessun corpo esiste; ed io, tuttavia, so benissimo d'altronde di essere e di esistere; dunque, non posso essere un corpo —. In verità, è benissimo concluso; ma voi vedete come, in forza dello stesso ragionamento, egli può anche provare il contrario. Non è certo — egli dice — che dei corpi esistano; dunque, secondo la nostra regola, asserirò e dirò: Nessun corpo esiste. Ma questa proposizione: Nessun corpo esiste, non è forse dubbia? Senza dubbio è tale; e chi potrebbe mostrarmi il contrario? Se ciò è, ho quel che chiedo. È incerto che esistano corpi; dunque, secondo la nostra regola, dirò: Qualche corpo esiste; ora, è un fatto che io sono e che esisto; dunque, posso essere un corpo, se niente altro lo impedisce. Voi vedete, dunque, che io posso essere un corpo e non essere un corpo. Siete contento? Ho paura che lo siate troppo, per quanto posso congetturarlo da quel che segue. Ecco perchè vengo alla nostra seconda questione.

Osservazioni del signor Descartes.

Egli approva qui in queste due prime risposte tutto quanto ho pensato riguardo alla questione proposta, o tutto quello che può dedursi dai miei scritti, ma aggiunge che « ciò è comunissimo, e familiare anche ai più umili principianti ».

E nelle due ultime, biasima quello ch'egli vuole si creda sia stato da me pensato a tal proposito, benchè sia sì poco

credibile da non poter venire in mente a nessuna persona di buon senso. Ma egli lo fa, senza dubbio, affinchè quelli che non hanno letto le mie meditazioni, o che non le hanno lette mai con attenzione sufficiente per sapere quel che contengono, rimettendosi a quanto egli ne dice, credano ch' io sostenga delle opinioni ridicole e poco credibili, e quelli che non potranno avere una sì cattiva opinione di me si persuadano almeno che non ho messo nulla nei miei scritti che non sia comunissimo e familiare a tutti. Ma io non mi preoccupo eccessivamente di questo; e posso dire che non ho mai avuto intenzione di ricavare lode alcuna dalla novità delle mie opinioni, poichè, al contrario, le credo vecchissime, essendo verissime, e tutto il mio principale studio non è rivolto che a ricercare certe verità semplicissime, che, essendo nate con noi, non si fa a tempo a scorgerle, che subito si pensa di non averle mai ignorate. Ma non è difficile riconoscere che questo autore non impugna i miei scritti, se non perchè crede che contengano qualcosa di buono e di non comune; poichè certamente, se li avessi creduti sì poco credibili come finge, li avrebbe giudicati degni di disprezzo e del silenzio, anzichè d'una confutazione sì ampia e sì elaborata.

Dunque, secondo la nostra regola, asserirò e dirò il contrario. Sarei ben lieto di sapere in quali tavole egli ha mai trovato scritta questa legge; è ben vero che egli già di sopra l' ha inculcata abbastanza, ma è pur vero che io ho già abbastanza negato che essa provenisse da me, e cioè nelle mie note su queste parole: « Credere, dire ed asserire l'opposto della cosa di cui si dubita ». Ed io non credo che egli vorrebbe sostenere che essa viene da me, se lo s' interrogasse su questo punto, poichè un po' prima m' ha fatto dire, parlando delle cose che sono dubbie, queste parole: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete; non vi servirete nè dell'uno, nè dell'altro; ma riterrete l'uno e l'altro per falso ». E un po' dopo, nel riassunto che fa della mia dottrina, dice che « bisogna negare la propria approvazione a una cosa dubbia, come se fosse manifestamente falsa, o anche

fingere di averne la stessa opinione che d'una cosa falsa ed immaginaria », il che è tutt'altra cosa che « asserire e credere l'opposto » sì che quest'opposto sia tenuto per vero, com'egli suppone qui. Ma io, quando ho detto nella mia prima meditazione che volevo per qualche tempo cercare di convincermi dell'opposto delle cose da me per lo innanzi leggermente credute, ho aggiunto subito che non lo facevo se non perchè, tenendo, per così dire, la bilancia eguale tra i miei pregiudizi, non inclinassi più da un lato che dall'altro; ma non per prendere l'uno o l'altro per vero, e stabilirlo come il fondamento di una scienza certissima, com'egli dice altrove. Ecco perchè vorrei sapere a quale scopo egli ha addotto questa regola: se per attribuirmela, gli domando ov' è la sua onestà; poichè è manifesto, da quanto è stato detto per lo innanzi, ch'egli sa benissimo che essa non viene da me, poichè non è possibile che una persona creda di dover ritenere come falsi i due contrari, come egli ha detto che io credevo, e, in pari tempo, asserisca e dica che bisogna tener per vero l'opposto di uno dei due, come è detto da questa regola. Ma se è solamente per capriccio che l' ha addotta, per avere qualcosa da biasimare, ammiro la sottigliezza del suo spirito di non aver potuto inventar nulla di più verosimile o di più sottile; ammiro la sua pazienza d'aver impiegato tante parole a confutare un'opinione così assurda, che non può neppure sembrar probabile a un ragazzo di sette anni; poichè è da notare che finora egli non ha biasimato null'altro che questa sciocca legge. Infine, ammiro la forza della sua immaginazione per aver potuto, nonostante che egli combattesse soltanto contro questa vana chimera da lui stesso fabbricata, comportarsi assolutamente nello stesso modo, e servirsi sempre degli stessi termini, che se mi avesse veramente avuto per avversario, e mi avesse visto resistergli in persona.

SECONDA QUESTIONE

Se sia un buon metodo di filosofare il fare una rinunzia generale a tutte le cose, di cui può dubitarsi.

Mi domandate in secondo luogo se sia un buon metodo di filosofare rinunciare a tutte le cose di cui si può, in qualche modo, dubitare; ma non dovete aspettarvi da me risposta alcuna, se non spiegate più diffusamente quale è questo metodo; ed ecco come lo fate.

— Per filosofare — dite voi —, e per ricercare se v' ha qualcosa di certo, e di certissimo, e sapere qual sia questa cosa, ecco come procedo.

Poichè tutte le cose da me altra volta credute e da me fin qui sapute sono dubbie ed incerte, le tengo tutte per false, e non ve n' è neppure una che io non respinga: e così mi convinco che non v' è nè terra, nè cielo, e neppure una delle cose che prima ho creduto fossero nel mondo; e anche che non v' è nè mondo, nè corpi, nè spiriti, e, in una parola, che non v' è nulla affatto. Dopo aver così fatto questa rinuncia generale, e protestato che non v' è nulla nel mondo, entro nella mia filosofia, e, prendendola per guida, cerco con circospezione e prudenza quel che può essere vero e certo, come se ci fosse qualche cattivo genio potentissimo e astutissimo, che impiegasse tutta la sua forza e tutta la sua abilità per farmi cadere in errore. Ecco perchè, per non farmi ingannare, guardo attentamente da tutti i lati, e ritengo per massima incrollabile di nulla ammettere per vero che non sia tale che in ciò questo cattivo genio, per furbo che sia, non possa impormi nulla, e che io non possa trattenermi dal crederlo, e molto meno negarlo. Io penso, dunque, considero, passo e ripasso tutto nel mio spirito, fino a che si presenti qualcosa di assolutamente certo; e quando l' ho trovato, me ne servo come del punto fisso d'Archimede, per trarne tutte le altre cose, e per tal mezzo deduco cose certissime le une dalle altre.

— Tutto ciò sta benissimo; e, se non si trattasse che dell'apparenza, non avrei nessuna difficoltà a rispondere che questo metodo mi sembra bellissimo e nobilissimo. Ma, poichè attendete da me una risposta esatta, ed io non posso darvela se prima non mi servo del vostro metodo e non lo metto in pratica, cominciamo a farne la prova dalle cose più facili, e vediamo noi stessi ciò che esso ha di buono; e poichè voi ne conoscete i meandri, le vie ed i sentieri, per esserci passato molte volte, vi prego di servirmi da guida. Fate e comandate solamente, e vedrete che sono prontissimo a servirvi da compagno o da discepolo. Che potete desiderare di più da me? Io voglio avventurarmi in questo cammino, benchè mi sia affatto nuovo e mi faccia paura per la sua oscurità, tanto possentemente m'attirano la beltà e il desiderio della verità. V' intendo: voi volete che io faccia tutto quello che vi vedrò fare, che ponga il piede dove voi metterete il vostro. Ecco, senza dubbio, una bella maniera di comandare e di condurre un altro; e poichè essa mi piace, attendo il vostro comando.

§ I. — Si apre la via che dà adito a questo metodo.

Ecco come al principio voi filosofate: « Dopo aver riflettuto — dite voi — su tutte le cose da me altra volta ammesse nella mia credenza, sono, infine, costretto a confessare che non ve n' è neppure una di quelle che io allora credevo fossero vere, di cui non possa dubitare; e questo non già per sospetti leggeri e malfondati, ma per ragioni fortissime e maturamente considerate, sì che è necessario che io non vi presti maggior fede di quanto potrei darne a cose che mi sembrassero manifestamente false, se desidero trovare qualcosa di costante e di certo nelle scienze; ecco perchè penso che non farò male se, prendendo un divisamento contrario, impiego tutte le mie cure ad ingannare me stesso, fingendo per qualche tempo che tutte queste opinioni siano false ed immaginarie, fino a che, finalmente, avendo messo, per così

dire, la bilancia uguale tra i miei pregiudizi, il mio giudizio non sia più dominato da cattivi usi, e distolto dal retto cammino che può condurlo alla conoscenza della verità. Io supporrò, dunque, che un cattivo genio, potente non meno che furbo, abbia impiegato tutta la sua abilità nell' ingannarmi. Penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esteriori che apprendiamo per mezzo dei sensi, non siano che illusioni ed inganni, di cui si serve per sorprendere la mia credulità. Mi convincerò che non v' è nulla affatto nel mondo, che non v' è nè cielo, nè terra, nè spiriti, nè corpi.

Io dico: nè spiriti, nè corpi, ecc.; è qui da notare una cosa, e la principale. Mi considererò io stesso come privo affatto e di mani, e di occhi, e di carne, e di sangue; privo di ogni senso, ma falsamente convinto di aver tutte queste cose. Io resterò ostinatamente attaccato a questo pensiero.

— Fermiamoci un poco qui, di grazia, per riprendere nuove forze. La novità della cosa m' ha un po' commosso e stupefatto: non raccomandate voi che io respinga tutto quello che per il passato ho ammesso nella mia credenza? — Sì, voglio che ripudiate tutto.

— Tutto? chi dice tutto non eccettua nulla. — Io l'intendo così, aggiungete voi. — Vi obbedisco, ma con molta pena; poichè è cosa durissima, e, per dirvela schietta, non lo fo senza scrupolo; ecco perchè, se non me ne liberate, temo forte che non ci smarriamo fin dall'entrata. Voi confessate che tutte le cose da voi altra volta ammesse nella vostra credenza sono tutte dubbie, e dite voi stesso che siete forzato a crederlo; perchè non fate egual violenza al mio spirito, affinchè sia costretto anch' io a confessare lo stesso che voi? Di grazia, chi v' ha costretto in tal modo? Ho appreso testè che sono state ragioni fortissime e maturamente considerate. Ma quali sono, alfine, queste ragioni? Se son buone, perchè rifiutarle? Perchè, piuttosto, non ritenerle? E se son dubbie e piene di sospetti, per qual forza, di grazia, han potuto costringervi?

— Eccole — dite voi — tutti le sanno; ed io soglio farle

sempre andare avanti, come altra volta si faceva con i frombolieri e gli arcieri per cominciare la battaglia. I nostri sensi c' ingannano talvolta; talvolta noi sogniamo; talvolta vi sono dei pazzi, che credono di vedere quel che non vedono, e ciò che forse non esiste e non esisterà mai.

— Son queste tutte le vostre ragioni? Quando ne avete promesse di forti e maturamente considerate, io mi sono anche aspettato che sarebbero certe ed esenti da ogni sorta di dubbio, come le richiede la vostra regola, di cui ci serviamo attualmente, che è esatta fino al punto da non ammettere neppure la più piccola ombra di dubbio. Ma le ragioni da voi apportate, e cioè che i nostri sensi c' ingannano talvolta, che talvolta noi sogniamo, che vi sono dei pazzi, sono certe ed esenti da dubbio? o, piuttosto, non sono semplicemente dei puri dubbi e sospetti? Chi v' ha insegnato che esse sono certe e fuor d'ogni dubbio, e conformi a quella regola che avete sempre alla mano, e cioè « che bisogna ben guardarsi di nulla ammettere come vero che non possiamo provare essere tale »? V' è stato un tempo, nel quale abbiate potuto dire: Certamente e indubitabilmente i miei sensi m' ingannano attualmente; io lo so benissimo; ora sogno; un po' prima sognavo; costui è pazzo, e crede di vedere quel che non vede, e non mente? Se dite di sì, badate in che modo lo proverete; ed anzi badate che quel cattivo genio di cui parlate non v'abbia forse ingannato; poichè c' è da temere assai che nel momento stesso in cui portate come una ragione di dubbio, fortissima e maturamente considerata, che « i sensi c' ingannano talvolta », questo astuto genio non vi mostri a dito e non si burli di voi per esservi lasciato intrappolare così.

Se dite di no, perchè dite con tanta sicurezza che talvolta sogniamo? Perchè, secondo la vostra prima regola, non dite piuttosto così: Non è del tutto certo che i sensi ci abbiano talvolta ingannato, che abbiamo talvolta sognato, che vi siano stati talvolta dei pazzi; dunque, io dirò così, e stabilirò per principio, che i nostri sensi non c' ingannano mai, che noi non sogniamo mai, e che non ci sono dei pazzi.

— Ma — dite voi — io ne ho qualche sospetto. — E per me vi dico che è questo appunto che cagiona il mio scrupolo; poichè, quando ho creduto di porre avanti il mio piede, ho sentito queste forti ragioni piegare sotto di me, e svanire come ombre e sospetti; il che m'ha fatto aver paura di stringerle. Tuttavia, ne ho qualche sospetto anch'io, proprio come voi. —

— Ne avete qualche sospetto? — dite voi —. Basta che lo sospettiate, basta che diciate: Non so se dormo o veglio; non so se i miei sensi m'ingannano o non m'ingannano. —

— Ma perdonatemi se vi dico che per me ciò non basta, e che non sono soddisfatto di questo; poichè non vedo bene in che modo, dal fatto che « io non so se veglio o sogno », possiate inferire « dunque, sogno qualche volta ». E se non sognaste mai? Se sognaste sempre? Se non poteste neppur sognare? Se questo genio si burlasse di voi, per aver avuto il potere di convincervi che sognate talvolta, che talvolta v'ingannate, benchè ciò non sia? Credetemi, dal momento che avete introdotto questo genio, e che avete ridotto a un *forse* le vostre più forti e più solide ragioni, avete guastato tutto, e non potete da ciò trar nulla di buono.

Che ne sapete voi se questo astuto genio non vi proponga tutte le cose come dubbie ed incerte, nonostante siano certe e sicure, affinchè, dopo di avervele fatte respingere tutte, vi getti affatto nudo nella fossa che voi stesso vi siete scavata? Non fareste meglio se, prima di far così una rinuncia generale a tutte le cose, vi stabiliste una regola certa, per mezzo della quale poter riconoscere se tutte le cose che rifiuterete, saranno bene o mal rifiutate?

Senza dubbio, è cosa d'un'importanza davvero eccezionale questa rinuncia generale a tutte le nostre conoscenze passate. E se mi credete, vi consiglio di chiamare ancora una volta in giudizio i vostri pensieri, per deliberarne maturamente e seriamente, e nulla precipitare a tal riguardo.

— Ciò non è necessario — dite voi —; io non saprei qui conceder troppo alla mia diffidenza, e so che non può esservi in ciò nè pericolo, nè errore.

— Come dite voi « io so »? Lo sapete con certezza, lo sapete senza alcun dubbio, in modo che, di tante conoscenze che avete rifiutato, questa vi sia restata, per essere essa sola posta nel tempio della verità, come i resti d'un sì gran naufragio? Ovvero, poichè imprendete a costruire una nuova filosofia, e pensate ai mezzi di accrescerla, volete che si scriva sul frontespizio in lettere d'oro questa massima: « Io non posso accordar troppo alla mia diffidenza », per indicare subito, a quelli che vorranno metter piede nella vostra filosofia, che bisogna respingere questa vecchia proposizione: « Due e tre fan cinque », e mantenere quest'altra: « Io non saprei accordar troppo alla mia diffidenza »? Ma se accade che qualche novizio ne mormori, e dica tra i suoi denti: « Che! si vuole che io rifiuti questo detto antico: Due e tre fanno cinque, che non è stato mai messo in dubbio da nessuno, perchè è possibile che io sia ingannato da qualche cattivo genio; e mi si ordina di ritenere questo, che è pieno di dubbi e di difficoltà: « Io non saprei accordar troppo alla mia diffidenza », come se quel cattivo genio non mi potesse in ciò imporre nulla! », che direte voi a questo? E voi stesso potreste fare davvero in modo ch'io non temessi e non avessi per nulla paura di quel cattivo genio? In verità, sebbene mi assicuriate e col gesto e con la voce, non è senza gran timore di sembrar troppo diffidente che rifiuto e bandisco come false queste massime antiche, e che son quasi nate con noi, e cioè: « un argomento in *Barbara* conclude benissimo »; « io sono una cosa composta di corpo e di anima ». E anzi, se mi è permesso di giudicare dalla cera e dalla voce, voi stesso, che vi piccate di condurre gli altri e di rendere sicura la via, voi non siete esente da timore. Poichè, rispondetemi ingenuamente e francamente, come siete solito: respingete voi senza scrupolo, come una cosa falsa, questa antica proposizione: « Io ho in me l'idea chiara e distinta di Dio »; o quest'altra: « Tutto quello che concepisco con tutta chiarezza e distinzione è vero », o, alfine, quest'altra: « Le facoltà di pensare, di nutrirsi e di sentire non appartengono al corpo, ma allo spirito », e mille altre simili?

Io vi chiedo questo con tutta serietà: rispondetemi, di grazia. Potete voi, in verità, all'uscita dall'antica filosofia ed all'entrata di una nuova, bandire, cacciare ed abiurare come false tutte queste cose? intendo: bandirle ed abiurarle a ragion veduta? Che, dunque! oserete asserire il contrario, e dire arditamente e senza scrupolo: Sì, ora, e all'ora stessa in cui parlo, non ho in me l'idea chiara e distinta di Dio; finora ho creduto falsamente che le facoltà di nutrirsi, di pensare e di sentire non appartenessero al corpo, ma allo spirito? ma, ohimè, come facilmente dimentico la risoluzione da me presa! Che ho fatto? Io mi ero abbandonato da principio interamente a voi ed alla vostra condotta; mi ero dato a voi per compagno e discepolo, ed ecco che esito fin dall'entrata, tutto spaventato ed irresoluto. Perdonatemi, di grazia; ho peccato, lo confesso, e peccato grandemente, e non ho manifestato così altro che la debolezza del mio spirito; io dovevo, senza nessun timore, camminare arditamente con voi nelle tenebre della rinuncia, e, tutto al contrario, ho esitato e resistito. Ciò non m'accadrà più, se mi perdonate; e con un'ampia e generosa rinuncia a tutte le cose da me credute in passato, riparerò il male che testè ho fatto. Respingo, dunque, ed abiuro tutte le mie antiche opinioni; e non troverete malfatto se non ne prendo punto a testimoni cielo e terra, che secondo voi non esistono. Confesso, dunque, che non v'è nulla affatto. Orsù, camminate per primo, vi seguo. Siete ben coraggioso, se non rifiutate di andare avanti per primo!

Osservazioni del signor Descartes.

Poichè tutte le cose da me fin qui sapute sono dubbie. Egli ha messo qui « da me sapute » per « da me credute di sapere », poichè vi è contraddizione in questi termini: « da me sapute » e « sono dubbie », e a questa contraddizione certamente non ha badato: ma non bisogna per questo imputargliela a malizia, poichè altrimenti non l'avrebbe sfiorata

tanto leggermente come ha fatto; ma, al contrario, fingendo ch'essa fosse venuta da me, avrebbe impiegato molte parole per insistervi contro.

Io dico: nè spiriti, nè corpi. Egli dice questo per aver modo in appresso di sofisticar lungamente sul fatto che da principio, supponendo che la natura dello spirito non mi fosse ancora sufficientemente nota, io l' ho messa nel numero delle cose dubbie; e, dopo di ciò, riconoscendo che, tuttavia, una cosa che pensa non poteva non esistere, e chiamando col nome di spirito questa cosa pensante, ho detto che uno spirito esisteva: come se avessi dimenticato di averlo negato prima, quando prendevo lo spirito per una cosa che m'era sconosciuta; e come se avessi creduto che le cose che negavo un tempo, poichè mi sembravano incerte, dovessero sempre così essere negate, e che fosse impossibile che divenissero in seguito evidenti e certe. E bisogna notare che, dovunque, egli considera il dubbio e la certezza, non come relazioni della nostra conoscenza agli oggetti, ma come proprietà degli oggetti stessi, ad essi sempre inerenti; sì che le cose che abbiamo una volta riconosciuto come dubbie non possono mai essere rese certe. Il che devesi piuttosto attribuire ad ingenuità che a malizia.

Che, tutte? Egli sofistica qui su questa parola tutte, come prima sulla parola niente, ma inutilmente e invano.

Voi confessate, essendovi forzato. Egli ha fatto lo stesso su questo termine forzato [*coactus*], ma tanto inutilmente quanto sui precedenti; poichè è certo che sono abbastanza forti per obbligarci a dubitare, quelle ragioni che sono esse stesse dubbie ed incerte, e che per questo non debbono esser mantenute, ma respinte, come è stato osservato di sopra; esse sono, dico, forti abbastanza, fino a che non ne abbiamo altre che, cacciando il dubbio, apportino, in pari tempo, la certezza; e poichè non ne trovavo nessuna di queste nella prima meditazione, benchè riguardassi da tutti i lati e meditassi incessantemente, ho detto perciò che le ragioni che ho avuto di dubitare erano forti e maturamente considerate. Ma questo passa la portata del nostro autore,

poichè egli aggiunge: « Quando avete promesso buone e forti ragioni, io mi sono anche aspettato che sarebbero certe, come le richiede la vostra regola »: come se questa regola, che egli s' immagina, potesse essere applicata alle cose da me dette nella prima meditazione. E un poco dopo dice: « V' è stato un tempo, nel quale abbiate potuto dire: Certamente e indubitabilmente i miei sensi m' ingannano attualmente, ed io lo so benissimo? ». Al qual proposito egli cade in una contraddizione simile alla precedente, non accorgendosi che tenere una cosa per indubitabile, e in pari tempo dubitare della stessa cosa, sono due posizioni che si contraddicono. Ma è un buon diavolo.

Perchè dite con tanta sicurezza che talvolta sognamo? Egli cade ancora ingenuamente nello stesso errore; poichè non ho affermato assolutamente nulla nella prima meditazione, che è tutta riempita di dubbi, e dalla quale soltanto egli può aver tratto queste parole. Per la stessa ragione egli avrebbe potuto anche trovar queste: « Noi non sognamo mai », ovvero: « Talvolta noi sognamo ». E quando egli aggiunge poco dopo: « poichè non vedo bene in che modo voi dal fatto che: — Io non so se veglio o sogno — possiate inferire: — dunque, sogno qualche volta — », mi attribuisce qui un ragionamento affatto degno di lui; ma è un buon diavolo.

Che ne sapete voi se questo astuto genio non vi proponga tutte le cose dubbie ed incerte, nonostante che siano certe e sicure? Appar manifesto da questo, come ho già osservato, che egli considera il dubbio e la certezza negli oggetti, e non nel nostro pensiero. Poichè, altrimenti, in che modo potrebbe immaginare che quel genio proponesse come dubbia qualcosa che dubbia non fosse ma certa, poichè, pel fatto solo ch'egli me la proponesse come dubbia, essa sarebbe dubbia? Ma forse questo genio gli ha impedito di riconoscere la contraddizione che v' è nelle sue parole. E bisogna compatirlo perchè esso turba tanto spesso il suo pensiero.

Senza dubbio, è una cosa d'un' importanza davvero eccezionale questa rinuncia generale a tutte le nostre conoscenze passate. Su questo ho insistito abbastanza alla fine della mia

risposta alle quarte obbiezioni e nella prefazione di queste meditazioni, che perciò non ho proposto in lettura che agli spiriti più solidi. Io ho anche avvertito della stessa cosa assai esplicitamente nel mio *Discorso sul metodo,* dove, avendo descritto due diversi generi di spiriti, cui non si conviene questa generale rinuncia, se, per avventura, il nostro autore si trova compreso sotto l'uno o sotto l'altro genere, non per questo deve imputarmi i suoi errori.

Cosa dite voi? « io so »? Quando ho detto di sapere che non poteva esserci pericolo in questa generale rinuncia, ho aggiunto: « poichè allora non consideravo le cose per agire, ma soltanto per conoscerle »; il che fa sì manifestamente vedere che non ho parlato in quel luogo se non d'una maniera morale di sapere, che basta per la condotta della vita, e che ho spesso detto essere differentissima dalla maniera metafisica di cui qui si tratta, da sembrare non vi sia che il nostro autore che abbia potuto ignorarlo.

E si vuole che io ritenga questo, che è pieno di dubbi e di difficoltà: Io non saprei accordar troppo alla mia diffidenza. V' è ancora qui, di nuovo, contraddizione nelle parole, poichè tutti sanno che colui che diffida, mentre diffida, e quindi non afferma nè nega nulla, non può essere indotto in errore da nessun genio, per furbo che sia; il che non può dirsi di colui che unisce insieme due e tre, come lo prova l'esempio, da lui stesso addotto di sopra, di colui che contava quattro volte un'ora.

Non è senza gran timore di sembrar troppo diffidente che rifiuto queste massime antiche. Benchè egli impieghi qui molte parole per cercar di persuadere che non bisogna diffidar troppo, è, nondimeno, cosa degna di nota che non porta la menoma ragione per provarlo, se non soltanto questa, che egli teme o diffida che non si debba diffidar tanto: nel che v' è ancora contraddizione; poichè, dal fatto solo che teme e che non sa con certezza che non deve punto diffidare, di là segue che deve diffidare.

Rifiutate voi senza scrupolo, come una cosa falsa, quest'antica proposizione: « Io ho in me l' idea chiara e distinta

di Dio»; o quest'altra: «Tutto quello che concepisco con tutta chiarezza e distinzione è vero»? Egli chiama antiche queste cose, poichè teme che sieno tenute come nuove, e che io abbia il vanto di averle notate pel primo; ma me ne curo assai poco. Sembra anche ch'egli voglia insinuare qualche scrupolo riguardo all' idea che noi abbiamo di Dio; ma solo di sfuggita, per paura, forse, che quelli che sanno con quanta cura io abbia eccettuato da questa rinuncia tutte le cose che riguardano la pietà, e, in generale, i costumi, non lo prendano per un calunniatore.

Finalmente, egli non vede che la rinuncia non riguarda se non colui che non concepisce ancora chiaramente e distintamente qualcosa: come, per esempio, gli scettici, cui questa rinuncia è familiare, in quanto scettici, non hanno concepito mai nulla chiaramente; poichè, dal momento che avessero concepito chiaramente qualcosa, avrebbero cessato di dubitarne, e d'essere, in questo, scettici. E poichè è anche difficilissimo che alcuno, prima d'aver fatto questa rinuncia, possa mai concepir nulla con tutta chiarezza, voglio dire con una chiarezza quale è richiesta per una certezza metafisica, perciò questa rinuncia è utilissima a quelli che, essendo capaci di una conoscenza sì chiara, non l' hanno ancora acquistata: ma non al nostro autore, come l'evento lo mostra; ed io credo, al contrario, ch'egli debba accuratamente evitarla.

O alfine quest'altra: le facoltà di pensare, di nutrirsi e di sentire, non appartengono al corpo, ma allo spirito. Egli cita queste parole come di mia provenienza, e, in pari tempo, le spaccia per così certe, da sembrare che nessuno possa in nessun modo revocarle in dubbio. Ma tuttavia, non v 'è nulla di più chiaro nelle mie meditazioni del fatto che io riferisco soltanto al corpo la facoltà di nutrirsi, e non allo spirito, o a quella parte dell'uomo che pensa: in guisa tale che, per ciò solo, si vede con evidenza, in primo luogo, che egli non le intende punto, benchè si sia accinto a confutarle; in secondo luogo, che non è vero che poichè nella seconda meditazione ho parlato secondo l'opinione del volgo, io abbia

per questo voluto riferire all'anima la facoltà di nutrirsi; ed infine, che egli tiene come indubbie molte cose, che non bisogna ammettere come tali senza un grande esame. Ma, nondimeno, ha concluso benissimo, verso la fine, che, con tutte queste cose, ha fatto soltanto mostra della mediocrità del suo intelletto.

§ II. — Si prepara la via che dà l'entrata a questo metodo.

— Quando ho fatto così una rinuncia a tutte le mie passate conoscenze, comincio a filosofare in tal modo: Io sono; io penso; io sono mentre penso. Questa proposizione: Io esisto, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio o la concepisco nel mio spirito.

— Voi dite meraviglie. Voi avete trovato quel punto fisso d'Archimede. Senza dubbio, farete muovere tutta la macchina del mondo, se vi ci mettete. Tutto già barcolla. Ma, di grazia (poichè, come credo, volete tagliare tutto sino al vivo, affinchè nel vostro metodo non vi sia nulla che non sia adattato, ben connesso e necessario), perchè fate menzione dello spirito quando dite: « quando concepisco nel mio spirito »? Non avete forse addirittura bandito il corpo e lo spirito? Ma forse lo avevate dimenticato, tanto è difficile, anche ai più sperimentati, di cacciare del tutto dalla loro memoria il ricordo delle cose alle quali si sono abituati sin dalla loro giovinezza; sì che non bisognerà disperare se m'accade di mancarvi talvolta, io che non vi sono ancora bene abituato.

— Considererò — dite voi — di nuovo quello che sono e quello che credevo di essere, prima di entrare in questi ultimi pensieri; e dalle mie antiche opinioni taglierò tutto quello che può essere sia pur debolmente combattuto dalle ragioni da me per lo innanzi allegate, affinchè, per questo mezzo, non resti precisamente nulla che non sia del tutto certo ed indubitabile.

— Oserò, prima che passiate più oltre, domandarvi perchè, dopo aver fatto una rinuncia solenne a tutte le vostre antiche

opinioni, come a cose false o dubbie, volete ancora una volta passarvi gli occhi sopra, come se speraste di cavar qualcosa di buono e di certo da questi vecchi lembi o frammenti? Che cosa accadrà, se altra volta avete erroneamente pensato di voi? Di più, poichè tutte le cose da voi respinte un po' prima erano dubbie ed incerte (perchè, altrimenti, per quale ragione le avreste respinte?), in che modo potrà accadere che le stesse cose non siano più adesso dubbie ed incerte? A meno che, forse, questa rinuncia non sia come un beveraggio di Circe, per non dire una lisciva? Ma, nondimeno, preferisco ammirare e riverire il vostro procedimento. Capita spesso che quelli che conducono i loro amici nei palazzi dei grandi per farli vedere loro, li facciano entrare per porte segrete, e non per la porta grande e principale. Per conto mio, poi, vi seguo assai volentieri, quali che siano i giri pei quali mi condurrete; vi seguirò dappertutto, purchè mi diate speranza di pervenire un giorno al palazzo della verità.

— Che cosa, dunque, — dite voi — ho creduto un tempo di essere? Senza difficoltà, ho creduto di essere un uomo.

— Permettete anche che ammiri qui la vostra abilità di servirvi di quello che è dubbio per cercare quel che è certo, d'immergerci nelle tenebre per farci veder la luce.

Volete che consulti quello che un tempo ho creduto di essere? Volete che ripigli quel vecchio detto, confutato e respinto da tanto tempo, cioè: « Io sono un uomo? ». Che sarebbe mai se Pitagora, o qualcuno dei suoi discepoli, si trovasse qui? che gli direste, se vi dicesse che un tempo è stato un gallo? e che potreste rispondere a tanti furiosi, insensati e stravaganti, su tutte le chimere che essi immaginano? Ma io ho torto; voi siete dotto ed esperto; siete una buona guida; conoscete tutti i meandri e tutti i sentieri per cui dobbiamo passare: avrò buone speranze.

— Che cosa è un uomo? — dite voi — Se volete una risposta da me, permettetemi prima di chiedervi di qual uomo intendete parlare; e quel che cercate, quando cercate che cosa è un uomo. Forse quell'uomo che io m'immaginavo un tempo, che credevo di essere, e che, dopo aver tutto ri-

fiutato, suppongo di non essere punto? Se è desso che cercate, se è quello che io immaginavo falsamente di essere, esso è un certo composto di corpo e d'anima. Siete contento? Credo di sì, poichè voi continuate in tal modo.

Osservazioni del signor Descartes.

Io comincio a filosofare in tal modo: Io sono; io penso; io sono mentre penso. Bisogna qui notare che egli stesso confessa che, per ben cominciare a filosofare, o per stabilire la certezza di qualche proposizione, bisogna seguire la via da me tenuta, che è di cominciare dalla conoscenza della propria esistenza. Il che dico, affinchè si sappia che, negli altri luoghi dov'egli ha finto che io cominciassi con una positiva o affermativa rinuncia di tutte le cose che sono dubbie, ha detto il contrario di quanto in effetti pensava. Non aggiungo qui con quanta sottigliezza mi fa cominciare a filosofare, quando mi fa parlare in tal modo: « Io sono; io penso; ecc. »; poichè si può facilmente riconoscere, senza che io ne parli neppure, l'onestà che serba in tutte le cose.

Perchè fate menzione dello spirito quando dite: « quando la concepisco nel mio spirito? » non avete forse addirittura bandito il corpo e lo spirito? Io ho già per lo innanzi avvertito che egli cercava occasione di sofisticare sulla parola spirito. Ma qui, concepire nel proprio spirito non significa altro che pensare; e pertanto egli suppone erroneamente che io faccia menzione dello spirito, in quanto considerato come una parte dell'uomo. Di più, sebbene io abbia per lo innanzi rigettato il corpo e lo spirito, con tutto il resto delle mie antiche opinioni, come cose dubbie, o cose che non concepivo ancora chiaramente, questo non impedisce che io non possa riprenderle in appresso, se accade che le concepisca chiaramente. Ma questo è oltre la portata del nostro autore, che pensa che il dubbio sia qualcosa inseparabilmente inerente agli oggetti; poichè chiede un poco dopo: « In che modo potrà accadere che le stesse cose, che prima erano

dubbie, non siano più adesso dubbie ed incerte? ». Egli vuole, anzi, che io ne abbia fatto una rinuncia solenne; e ammira anche la mia abilità, poichè mi servo di quello che è dubbio per ricercare quello che è certo, ecc.; come se avessi preso per fondamento della mia filosofia che bisogna sempre tener per false le cose dubbie.

Volete che consulti quello che un tempo ho creduto di essere? Volete che ripigli quel vecchio detto, ecc. Io mi servirò qui d'un esempio molto volgare per fargli intendere la linea del mio procedimento, affinchè d'ora in poi non l'ignori più, o non osi più fingere di non intenderlo.

Se, per avventura, egli avesse un cesto pieno di mele, e temesse che alcune fossero fradice, e volesse toglierle, per paura che corrompessero il resto, in che modo si regolerebbe per farlo? Non comincerebbe forse, innanzi tutto, a vuotare il suo cesto; e, dopo di ciò, guardando tutte queste mele le une dopo le altre, non sceglierebbe forse quelle sole ch'egli vedesse non esser punto guaste; e lasciando da parte le altre, non le riporrebbe forse nel suo paniere? Proprio così anche quelli che non han mai ben filosofato hanno diverse opinioni nel loro spirito, che han cominciato ad ammassarvi fin dalla loro tenera età; e ritenendo con ragione che la maggior parte non siano vere, cercano di separarle dalle altre, per paura che la loro mescolanza non le renda tutte incerte. E per non ingannarsi essi non saprebbero far meglio che respingerle tutte insieme una buona volta, nè più nè meno che se fossero tutte false ed incerte; per poi, esaminandole per ordine le une dopo le altre, riprender solo quelle ch'essi riconosceranno come vere e indubitabili. Ecco perchè non ho fatto male in principio a respingere tutto; poi, considerando che non conoscevo nulla con più certezza ed evidenza se non che io, che pensavo, ero qualcosa, non ho neppure avuto torto di stabilir questo come il primo fondamento di tutta la mia conoscenza; ed infine, non ho neppure fatto male a chiedere, dopo di ciò, quello che un tempo avevo creduto di essere: non per credere ancora di me tutte le stesse cose, ma per riprendere quelle che conoscessi esser

vere, rifiutar quelle che trovassi esser false, e rimettere a un tempo venturo l'esame di quelle che mi sembrassero dubbie. Il che fa vedere che il nostro autore non ha ragione di chiamar questa « un'arte di trar le cose certe dalle incerte », o, come dice appresso, un « metodo di sognare »; e che tutto ciò che racconta qui e nei due paragrafi seguenti del gallo di Pitagora e delle opinioni dei filosofi riguardo alla natura del corpo e dell'anima, sono cose affatto inutili e fuori proposito, poichè, secondo il metodo che mi ero prescritto, io non ho dovuto e non ho neppur voluto occuparmi a riferir qualcosa di quanto gli altri han mai pensato a tal riguardo, ma solamente quello che ne ho pensato un tempo io stesso, e ciò che sogliono pensarne gli altri, che si fan condurre soltanto dalla luce naturale, sia che fosse vero, sia che fosse falso; poichè non l'ho punto riferito per crederlo, ma soltanto per esaminarlo.

§ III. — Che cosa è il corpo.

— Che cosa è il corpo? — dite voi —. Che cosa intendevo un tempo per corpo?

— Voi non troverete malfatto che io guardi da ogni parte, che io tema dappertutto di cascare in insidie. Ecco perchè, ditemi, vi prego, di qual corpo intendete parlare? Forse di quello che un tempo immaginavo fosse composto di certe proprietà, ma che immaginavo male, stando alle leggi della nostra rinuncia? Ovvero di qualche altro, se per avventura ce ne possono essere? Poichè, che ne so io? Io dubito se ciò sia o non sia possibile. Se intendete parlare del primo, non avrò difficoltà a rispondervi. « Per corpo intendevo tutto quello che può essere terminato da qualche figura, essere compreso in qualche luogo, e riempire uno spazio, in tal modo che ogni altro corpo ne sia escluso; che può essere percepito dai sensi, e mosso da un altro che lo tocca e di cui riceve l'impulso. » Ecco come descrivevo il primo che ho concepito, così che credevo di essere obbligato a dare il

nome di corpo a tutto ciò che vedevo rivestito di tutte quelle proprietà da me spiegate testè. E, nondimeno, non credevo per questo di essere subito obbligato a credere che non ci fosse null'altro che questo, che fosse o potesse essere chiamato corpo; visto principalmente che è ben altro dire: « Io concepivo per corpo questo o quello », e dire: « Io non concepivo nulla che fosse corpo, tranne questo o quello ».

Se è del secondo che intendete parlare, vi risponderò secondo l'opinione dei filosofi più moderni; poichè anche voi non chiedete tanto quello che ne penso io, quanto quello che ciascuno può pensarne. Per corpo intendo tutto quello che può essere compreso in qualche luogo come una pietra, o definito dal luogo in modo tale che esso sia tutto intero nel tutto e tutto intero in ogni parte, come sono gli indivisibili della quantità, o d'una pietra, e delle cose simili che alcuni nuovi autori paragonano agli angeli o alle anime degli uomini; ed anzi essi insegnano, non senza qualche successo [1], o, almeno, non senza qualche compiacenza da parte loro, che il corpo è o esteso attualmente, come una pietra, o potenzialmente, come i suddetti indivisibili; che è divisibile in più parti, come una pietra, o indivisibile, come gl' indivisibili suddetti; che può esser mosso da un altro, come una pietra quando è gettata in alto, o da sè, come una pietra quando casca giù; che può sentire come un cane, o pensare come una scimmia, o immaginare come un muletto. E se un tempo ho trovato qualcosa che fosse mossa o da un altro o da sè, che sentisse, immaginasse, pensasse, l' ho chiamata corpo, se nulla l' ha impedito, e la chiamo ancora così adesso.

— Ma è mal fatto — dite voi —; poichè io giudicavo che la facoltà di muoversi da sè, di sentire o di pensare non appartenesse per nulla alla natura del corpo.

— Voi giudicavate così, dite voi; e poichè lo dite voi, vi credo, perchè i pensieri sono liberi; ma quando la pensa-

[1] [Ed. lat. (AT, VII, p. 483): *ut est apud Oviedonem* (Francesco di Oviedo, il cui *Cursus philosophicus* usciva a Lione nel 1640).]

vate così, lasciavate anche a ciascuno la libertà della sua opinione; e non credo che vogliate rendervi arbitro di tutti i pensieri degli uomini, per rifiutare gli uni ed approvare gli altri, a meno che non abbiate una regola certa ed infallibile, che vi faccia conoscere quelli che bisogna approvare o respingere. Ma, poichè voi non ce ne avete parlato, quando ci avete imposto di fare quella rinuncia generale a tutto, troverete ben fatto che io usi qui della libertà che la natura ci ha dato. Un tempo voi lo credevate; un tempo lo credevo anche io; io, a dir vero, in un modo, e voi in un altro, ma forse tutfi e due male; almeno non senza qualche scrupolo, poichè siamo stati obbligati, e voi ed io, a ripudiare, sin dall' inizio, quella vecchia opinione che s' è avuta del corpo; ecco perchè, per non far durare più a lungo questa disputa, se volete definire il corpo secondo la vostra opinione particolare, come è stato definito a principio, non ve lo impedisco; al contrario, ammetto assai volentieri questa maniera di definire il corpo, purchè vi ricordiate che, con la vostra definizione, non descrivete in generale ogni specie di corpo, ma soltanto una specie da voi considerata, e che avete omesso le altre, di cui i dotti disputano tra loro, e sono incerti se ce ne siano o se ce ne possano essere, o, almeno, delle quali non si può concludere, con una certezza quale voi desiderate, se ce ne possano essere o no; sì che è ancora cosa dubbia e incerta se fin qui il corpo sia stato bene o mal definito. Perciò continuate, se volete, mentre vi seguo; ed anzi vi seguo tanto volentieri da non avere repugnanza alcuna a farlo, tanto son curioso di vedere come vi riuscirà questo nuovo modo di trarre il certo dall' incerto.

Osservazioni del signor Descartes.

O sentire come un cane, o pensare come una scimmia, o immaginare come un muletto. Egli cerca qui di sorprenderci con queste parole; e per fare in modo che si trovi che ho stabilito male la differenza che corre fra lo spirito e il

corpo, nel fatto che quello pensa e che questo non pensa, ma è esteso, egli dice che tutto quel che sente, che immagina e che pensa lo chiama corpo; ma lo chiama anche un muletto o una scimmia, se ciò gli va a genio. Se egli può mai ottenere che vengano ad essere usate queste nuove parole, non rifiuterò di servirmene; ma, nondimeno, non ha nessun diritto di biasimarci, perchè mi servo di quelle che sono comunemente ammesse ed approvate.

§ IV. — Che cosa è l'anima.

— Che cosa è l'anima? — dite voi —. Che intendevo un tempo per anima? Senza dubbio, ignoravo quel che essa fosse, ovvero la immaginavo come un non so qual vento sottilissimo e come uno spirito di fuoco o un'aria leggerissima, diffusa e sparsa nelle mie parti più grossolane, e le attribuivo la facoltà di nutrirsi, camminare, sentire e pensare.

— Certamente, ecco molte cose. Ma credo non disapproverete che vi faccia qui una domanda o due. Quando chiedete che cosa è lo spirito o l'anima dell'uomo, non chiedete quali opinioni se ne sono avute in passato, e quello che se ne è creduto un tempo?

— È proprio questo — mi dite voi.

— Ma credete, dunque, che ne abbiamo avuto delle opinioni così ragionevoli da non avere affatto bisogno del vostro metodo? Credete che tutti abbiano seguito la via buona fra tante tenebre? Le opinioni dei filosofi sull'anima sono così diverse e discordanti le une dalle altre, che non posso ammirare abbastanza l'abilità con la quale, da una sì vile materia, sperate di trarre un rimedio certo e salutare, anche se la teriaca si fa col veleno della vipera. Volete, dunque, che io aggiunga all'opinione che avete dell'anima quello che alcuni ne pensano, o ciò che possono pensarne? Non vi preoccupate che sia bene o male; basta che la loro opinione sia tale, che essi credano di non potere essere persuasi del contrario dalla forza di nessuna ragione. Alcuni diranno che

l'anima è un certo genere di corpo che vien chiamato così. Perchè ve ne meravigliate? È questa la loro opinione, che per essi non è priva di qualche apparenza di verità; poichè, siccome si chiama corpo, ed in effetti è corpo, tutto ciò che è esteso, che ha le tre dimensioni, e che è divisibile in certe parti; e poichè trovano in un cavallo qualcosa di esteso e di divisibile, come la carne, le ossa, e quella unione esteriore che colpisce i sensi; e poichè, d'altronde, concludono per la forza della ragione che, oltre questa unione di parti, vi è anche un non so che d' interno, che dev'essere senza dubbio sottilissimo e delicatissimo, che è diffuso ed esteso in tutta la sua macchina, che ha tre dimensioni e che è divisibile; sì che, tagliando qualche membro, si taglia anche, in pari tempo, qualche parte di quella cosa interna che è diffusa in lui; essi concepiscono un cavallo composto di due estensioni, che tutte e due hanno tre dimensioni e che sono divisibili; e, pertanto, lo concepiscono composto di due corpi, che, come sono differenti fra loro, hanno anche nomi differenti, e di cui uno, cioè quello esterno, mantiene il nome di corpo, e l'altro, cioè l' interno, è chiamato col nome di anima. Infine, per quel che riguarda il sentimento, l' immaginazione ed il pensiero, essi credono che sia l'anima o quel corpo interiore che ha le facoltà di sentire, d' immaginare e di pensare, ma, nondimeno, non senza qualche rapporto con quello esteriore, senza l' intermediario del quale non si produce niuna sensazione. Altri diranno e scopriranno altre cose; ma a che scopo darmi la pena di riferirle tutte? Io sono, anzi, sicuro che ve ne saranno molti, i quali crederanno che generalmente tutte le anime sono quali testè le ho descritte.

— Bene — mi dite voi —; questo è empio.

— Sì, senza dubbio, ciò è tale, ma perchè mi fate tali domande? Che farvi? Sono atei ed uomini attaccati alla carne. tutti i pensieri dei quali sono talmente attaccati alla materia, che non conoscono nulla, tranne la carne ed il corpo. E anzi, poichè volete col vostro metodo stabilire e dimostrare che lo spirito dell'uomo non è corporeo, ma spirituale, non

dovete presupporlo; ma dovete piuttosto aspettarvi che alcuni ve lo neghino, o che, almeno per forma di disputa, vi obbiettino tutto quello che testè ho detto. Immaginate che vi sia qui qualcuno di quelli, che, alla domanda che gli fate, cioè: che cosa è lo spirito, risponda come facevate voi un tempo: che lo spirito è qualcosa di corporeo, di delicato e di sottile, diffuso in tutta l'estensione di questo corpo esterno, che è il principio del sentimento, dell' immaginazione e del pensiero; sì che il corporeo comprende ed abbraccia tre gradi: il corpo, il corporeo o l'anima, il pensiero o lo spirito, di cui ricercasi l'essenza. Ecco perchè noi esprimiamo oramai questi tre gradi con queste tre parole, cioè il corpo, l'anima, lo spirito. Supponete, dunque, che qualcuno risponda così alla domanda che gli fate; sarete contento della sua risposta? Ma non voglio prevenire la vostra arte e il vostro metodo: vi seguo. Ecco, dunque, come proseguite.

Osservazioni del signor Descartes.

È proprio questo — mi dite voi. Qui, e quasi dovunque altrove, egli mi mette in bocca risposte affatto contrarie alla mia opinione. Ma sarebbe troppo noioso fare notare tutte le sue finzioni.

E anzi, poichè il vostro disegno è di stabilire e di dimostrare che lo spirito dell'uomo non è corporeo, non dovete in nessun modo supporlo. Egli finge qui a torto che io presupponga quel che avrei dovuto provare. Ma a cose che sono finte così gratuitamente, e che non possono essere appoggiate e sostenute da nessuna ragione, non si deve, mi sembra, rispondere se non che sono false; ed io non ho mai in nessun modo messo in discussione quello che dev'esser chiamato col nome di corpo o d'anima o di spirito, ma ho spiegato solamente due diverse specie di sostanza, e cioè quella che pensa e quella che è estesa, alle quali soltanto ho fatto vedere che si riferiscono tutte le altre, e che ho anche provato, con buone ragioni, essere due sostanze real-

mente distinte, l'una delle quali ho chiamata spirito e l'altra corpo. Ma se questi nomi gli dispiacciono, egli può loro attribuirne altri, se gli aggrada, ed io non lo impedirò in nessun modo.

§ V. — Si tenta di penetrar questo metodo.

— Sta tutto bene — dite voi —; le fondamenta sono felicemente gettate. Io sono mentre penso. Questo è certo, questo è incrollabile. Oramai tutto quello che ho da fare è di star bene attento che questo cattivo genio non m' inganni. Io sono. Ma che cosa sono io? Senza dubbio, sono qualcuna delle cose che un tempo credevo di essere. Ora, io credevo un tempo di essere un uomo, e credevo che un uomo avesse un corpo ed un'anima. Sono, dunque, un corpo? ovvero uno spirito? Il corpo è esteso, chiuso in un luogo, impenetrabile, visibile. V' è in me qualcosa di tutto ciò? V' è dell'estensione? Come potrebbe essercene, poichè non ce n' è affatto? io l' ho rifiutata fin dal principio. Posso esser toccato, posso esser visto? Sebbene, a dir vero, io creda adesso di esser visto e toccato da me stesso, è pertanto vero che non sono nè visto, nè toccato.

Ne sono ben certo dopo averci rinunciato. Che cosa sono, dunque? Guardo, penso, considero ed esamino: non si presenta proprio nulla. Sono stanco di ripetere tanto spesso le stesse cose. Non trovo in me nulla di quello che appartiene al corpo. Io non sono un corpo. Sono, nondimeno, e so di essere; e mentre so di essere, non conosco nulla di quanto appartiene al corpo.

Sono, dunque, uno spirito? Cosa credevo un tempo che appartenesse allo spirito? V' è qualcosa di questo in me? Io credevo che allo spirito appartenesse di pensare: ma è vero di fatto che penso; εὕρηκα, εὕρηκα. Io sono, io penso, io sono mentre penso. Io sono una cosa che pensa, sono uno spirito, un intelletto, una ragione. Ecco il mio metodo, per mezzo del quale sono felicemente entrato ove volevo. Spetta a voi, adesso, seguirmi, se ne avete il coraggio.

— Beato voi, che siete saltato quasi d'un sol colpo da un paese sì pieno di tenebre in quello della luce! Ma, di grazia, non mi rifiutate la mano per assicurare me che barcollo seguendo i vostri passi. Io ripeto le stesse cose di voi, parola per parola, ma a bassa voce, come posso. Io sono, io penso. Ma che cosa sono io? Non sono qualcuna delle cose che credevo un tempo di essere? ma credevo bene? Non ne so nulla. Ho respinto tutte le cose dubbie, e le ritengo come false. Non ho, dunque, creduto nulla di buono.

— Tutt'al contrario! — esclamate voi; — fermatevi là; ponetevi arditamente il piede ed assicuratevici. — Ve lo porrò io? Tutto barcolla. Che, dunque! se fossi un'altra cosa! — Come siete pauroso! — aggiungete voi —; non siete voi un corpo o uno spirito?

— Lo ammetto, poichè lo volete; ne dubito, tuttavia; e benchè mi diate la mano, a mala pena oso avanzare di un passo. E se fossi un'anima o qualche altra cosa, che sarei mai, di grazia? Poichè non ne so nulla.

— Non importa — dite voi —; voi siete un corpo o uno spirito.

— Bene, dunque, io sono un corpo o uno spirito. Ma non son, dunque, un corpo? Senza contestazione, sarò un corpo, se trovo in me qualcuna delle cose che ho creduto un tempo appartenere al corpo, benchè, tuttavia, abbia paura di non avere creduto bene.

— Coraggio! — dite voi — non bisogna temer nulla.

— Proseguirò, dunque, arditamente, poichè m' incoraggiate così. Io avevo creduto un tempo che il pensiero appartenesse al corpo; ma è vero che adesso penso; εὕρηκα, εὕρηκα; io sono, io penso, io sono una cosa pensante, sono qualcosa di corporeo, sono un'estensione, sono qualcosa di divisibile, che sono termini, di cui ignoravo prima il significato. Perchè montate in collera, e perchè mi respingete sì fortemente con la mano, dopo aver valicato questo mal passo? Eccomi sul ciglio, ed io mi trovo, in grazia vostra e della vostra rinuncia, fermo e stabile sulla stessa riva che voi.

— Ma invano. — aggiungete voi.

— In che, dunque, ho mancato?

— Voi avevate creduto a torto un tempo — dite voi — che il pensiero appartenesse al corpo; e dovevate credere, al contrario, che apparteneva allo spirito.

— Perchè non me ne avevate, dunque, avvertito fin dal principio? Perchè non mi avete comandato, quando mi avete veduto bello e pronto e dispostissimo a ripudiare tutte le mie vecchie conoscenze, di ritenere almeno questa: « Il pensiero appartiene allo spirito », e di riceverla da voi come un passaporto, senza il quale non si può avere adito nella vostra filosofia? Se mi credete, vi consiglio d' inculcare oramai questo assioma nello spirito dei vostri discepoli, e di raccomandar loro sopratutto che facciano attenzione a non gettarlo via con gli altri: per esempio, con questo: « Due e tre fanno cinque ». Sebbene, tuttavia, non vi risponda se vi obbediranno o no; poichè, come sapete, ognuno la pensa a modo suo, e ne troverete pochi oggi, che vogliano sottomettersi a non ricevere altra legge se non quella che un tempo avevano i discepoli di Pitagora, che si contentavano d'un αὐτὸς ἔφα. Che, dunque! se vi sono di quelli che non vogliono, che rifiutano di farlo, e che persistono nella loro antica opinione, che farete voi?

E per non tirare in ballo gli altri, ne prendo voi solo a testimone: quando promettete di mostrare con la forza della ragione che l'anima dell'uomo non è corporea, ma spirituale, se ponete per fondamento di tutte le vostre dimostrazioni che « pensare è la caratteristica dello spirito » o d'una cosa spirituale ed incorporea, non si vedrà forse che presupponete con termini nuovi quello che da gran tempo è in questione; come se si potesse essere sciocco fino a questo punto, che, credendo il pensare caratteristica di una cosa spirituale ed incorporea, e sapendo d'altronde, per propria esperienza, che si pensa (infatti chi mai non s' è ancora accorto del suo pensiero e ha bisogno di uno che ne lo avverta?), si dubiti di avere in sè qualcosa di spirituale, e di non corporeo. E affinchè non crediate che dica ciò senza ragione, quanti

filosofi, e anche fra i più celebri, sostengono che le bestie pensano, e, per conseguenza, credono che il pensiero non sia, a dir vero, comune a ogni sorta di corpi, ma all'anima estesa, come essa lo è nelle bestie, e che così non sia una proprietà particolare e vera dello spirito e d'una cosa spirituale? Che diranno questi filosofi, di grazia, quando vorrete che abbandonino la loro opinione per abbracciare gratuitamente la vostra? E voi stesso, quando chiedete che vi si accordi questo, non chiedete che vi si accordi una grazia, e non presupponete quello che è in questione? Ma perchè disputare ancora? Se non ho avuto diritto di passare, volete che ritorni sui miei passi?

Osservazioni del signor Descartes.

Ma che cosa sono io? Senza difficoltà, sono qualcuna delle cose che un tempo credevo di essere. Egli m'attribuisce al solito questa, ed un' infinità di cose simili, senza nessuna apparenza di verità.

Io ne sono ben certo dopo la mia rinuncia. Egli mi attribuisce ancora qui una cosa cui non ho mai pensato, perchè non ho mai arguito nulla da una cosa per averci rinunciato; ma, all'opposto, ho espressamente avvertito del contrario con queste parole: « Ma forse anche può essere che quelle stesse cose, che io suppongo non esistere perchè mi sono sconosciute, non siano di fatto differenti da me che conosco, ecc. ».

Sono, dunque, uno spirito? Non è vero neppure che io abbia esaminato se fossi uno spirito; poichè allora non avevo spiegato ancora quello che intendevo col nome di spirito. Ma ho esaminato se avessi in me qualcuna delle cose che attribuivo all'anima, di cui avevo testè fatto la descrizione; e non trovando in me tutte le cose che le avevo attribuito, ma notandovi solo il pensiero, per questo non ho detto di essere un'anima, ma ho detto solamente di essere una cosa che pensa, ed ho dato a questa cosa che pensa il nome di spirito, o quello d' intelletto e di ragione, non intendendo col

nome di spirito niente più che con quello d'una cosa che pensa: e, pertanto, non mi sono messo a gridare: εὕρηκα, εὕρηκα, com'egli fa qui assai male a proposito; poichè, al contrario, ho espressamente aggiunto che ignoravo prima il significato di queste parole, sì che è impossibile dubitare che con queste parole io non abbia inteso precisamente lo stesso che dicendo « una cosa che pensa ».

Non ho, dunque, creduto nulla di buono. Tutt'al contrario — esclamate voi. Neppur questo è vero; poichè non ho mai supposto che le cose da me credute per lo innanzi fossero vere, ma soltanto ho esaminato se lo fossero.

Non importa — dite voi —; voi siete un corpo o uno spirito. Non è vero neppure che io abbia mai detto questo.

Voi avevate creduto a torto — dite voi — che il pensiero appartenesse al corpo; dovevate credere, al contrario, che appartenesse allo spirito. È ancor falso che io abbia detto questo; poichè, che egli dica, se così gli piace, che una cosa che pensa è chiamata meglio col nome di corpo che col nome di spirito, io non me ne preoccupo, ed egli non ha nulla a che vedere a tal proposito con me, ma solamente con i grammatici. Ma se finge che io col nome di spirito abbia voluto dire qualcosa di più che con quello d'una cosa che pensa, io debbo negarlo. Come un po' dopo, dove dice: « Se voi ponete questo per fondamento di tutte le vostre dimostrazioni, cioè che pensare è qualcosa di proprio dello spirito o di una cosa spirituale ed incorporea, ecc., non è questo domandare una grazia, e supporre quello che è in questione? ». Io nego di aver presupposto in nessun modo che lo spirito fosse incorporeo, ma dico di averlo dimostrato nella sesta meditazione.

Ma sono sì stanco di rimproverarlo perchè non dice la verità, che d'ora in poi farò finta di non vederlo, ed ascolterò solamente senza dir nulla il resto delle sue beffe sino alla fine. Benchè, nondimeno, se fosse un altro, crederei si fosse voluto mascherare per soddisfare la voglia smisurata di scherzare, e che, contraffacendo ora il pauroso, ora il pigro ed ora lo scemo, avesse voluto imitare non gli Epidici o i

Parmenoni [1] dell'antica commedia, ma il più vile personaggio della nostra, che, con le sue sciocchezze e buffonerie, è tutto contento di far ridere gli altri.

§ VI. — Si tenta di nuovo l'ingresso.

— Lo voglio certo — dite voi —, purchè mi seguiate da vicino.

— Vi obbedisco, e non vi abbandono; ricominciate.

— Io penso, dite voi. — Ed anche io. — Io sono — aggiungete voi —, mentre penso. — Ed anche io sono mentre penso. — Ma che sono io? — continuate voi. — Oh! come fate bene a domandarlo, poichè è proprio questo che cerco, e per questo dico di tutto cuore, come voi: ma che sono, dunque, io? — Voi continuate: — Che cosa ho creduto un tempo di essere? qual pensiero ho avuto un tempo di me? — Non è necessario che moltiplichiate le parole, le intendo benissimo. Vi prego solamente di aiutarmi e di darmi la mano. Non vedo ove porre il piede fra tante tenebre. — Dite come me — mi dite voi —, seguitemi solamente. Che cosa ho creduto un tempo [*olim*] di essere?

— « Un tempo? » quel tempo è esistito? ho creduto qualcosa un tempo? — Voi m' ingannate — aggiungete voi. — Tutt'altro, siete proprio voi, con vostra licenza, che v' ingannate, quando parlate di un tempo. Io ho fatto una rinuncia generale a tutto quello che un tempo è stato in mia credenza. Io non conosco più un tempo, proprio come se esso non fosse mai esistito e non fosse niente. Ma voi siete una buona guida! quanto a proposito mi stringete la mano! come mi tirate! — Io penso — dite voi —; io sono. — Questo è vero: io penso, io sono. Io so questo, non so che questo; e fuori di questo non c'è nulla, e nulla è stato. — Coraggio! — mi dite —: che cosa avete creduto un tempo di essere? — Io

[1] Epidico e Parmenone: nomi di schiavi, il primo in una commedia di Plauto così intitolata, il secondo nell' *Ecira* e nell' *Eunuco* di Terenzio.

credo che vogliate sapere se ho impiegato quindici giorni o un mese ad apprendere a disfarmi così di tutto. Io non v'ho messo che quasi un'ora, e per giunta insieme con voi, ma, a dir vero, con tanta tensione di spirito, da compensare la brevità del tempo. Ecco perchè posso dire di avere impiegato un mese, o, se volete, un anno. Io penso, dunque sono. Io non so che questo, ho rifiutato tutto.

— Ma pensateci bene — mi dite —; cercate di ricordarvi.

— Che cosa vuol dire ricordarsi? A dir vero, io penso adesso di aver pensato un tempo, ma ho per questo pensato un tempo, pel fatto che adesso penso di aver pensato un tempo?

— Siete pauroso — mi dite —, la vostra ombra vi fa paura. Ricominciate: io penso.

— Ah! come sono sfortunato! Vedo meno di prima; e quell'io penso, che prima vedevo così chiaramente, non lo percepisco adesso. Sogno di pensare, ma non penso.

— Tutt'altro — mi dite —; chi sogna o chi vaneggia, pensa.

— Vi ascolto adesso; sognare è pensare; e pensare è sognare.

— Non è questo — mi dite —: pensare ha maggior estensione di sognare. Chi sogna, pensa; ma chi pensa, non sempre sogna, e talvolta pensa stando sveglio.

— È vero questo? Ma, ditemi, non sognate, e pensate veramente quando mi dite quello? Che? se sognaste che il pensare è più esteso del sognare, il pensare sarebbe, per questo, di fatto più esteso? Certamente, se volete, posso sognare che il sogno è più esteso del pensiero. Di dove traete che il pensiero è più esteso, dal momento che non lo pensate, ma lo sognate soltanto? Che ne sapete se, tutte le volte che avete creduto di pensare vegliando, non abbiate affatto pensato, ma soltanto sognato di pensare da sveglio? Sì che tutto si ridurrebbe a sognare, ora, che voi pensate sognando, ed ora che sognate veramente. Che risponderete a questo? non dite nulla. Volete credermi? Tentiamo un altro guado, questo non è sicuro; e mi meraviglio che, senza averlo prima sondato, abbiate voluto farmici passare. Non mi do-

mandate più, dunque, quello che ho pensato, un tempo, di essere; ma domandatemi quel che adesso sogno di aver sognato un tempo. Se lo fate, vi risponderò. Ed affinchè le parole mal concertate d'un sognatore non turbino il nostro discorso, mi servirò di quelle d'un uomo che veglia; ricordatevi solamente che pensare non significa oramai null'altro che sognare; e non abbiate nei vostri pensieri maggior fiducia che un uomo dormiente nelle sue fantasticherie. Ovvero, per meglio ricordarvene, chiamate il vostro metodo il «Metodo di sognare», e tenete per massima principale che, «per ben ragionare, bisogna sognare». Io vedo che questa opinione vi piace, poichè voi continuate così.

— Che cosa, dunque, ho creduto per lo innanzi di essere?

— Ecco la pietra dove poco fa ho inciampato. Bisogna che qui ci teniamo in guardia. Permettetemi di domandarvi perchè non adducete prima questa massima: — Io sono qualcuna delle cose che un tempo ho creduto di essere; ovvero: Io sono quello stesso che un tempo ho creduto di essere? — Ciò non è necessario — mi dite voi. — Perdonatemi, è necessarissimo; altrimenti perdete il vostro tempo quando esaminate quello che pensate di essere stato un tempo. Così, per esempio, supponete che sia possibile che voi non siate oggi quello che avete creduto un tempo di essere, come si dice di Pitagora, ma che siate qualche altra cosa; non ricercherete, allora, invano quello che avete creduto un tempo di essere?

— Ma — mi dite voi — questa massima è vecchia, e quindi abolita.

— Lo sapevo bene, poichè noi abbiamo rifiutato tutto. Ma che farci? dobbiamo fermarci qui e non passare oltre, o servircene.

— No — mi dite voi —, bisogna sforzarsi da capo e cercar d'avanzare, ma per un'altra via. Eccola: — Io sono o un corpo o uno spirito. Sarei, dunque, un corpo?

— Non andate oltre. Chi v' ha insegnato questo: — Io sono o un corpo o uno spirito —, poichè avete respinto l'uno e l'altro? E che ne sapete se, invece d'essere un corpo o uno

spirito, non siete un'anima o qualche altra cosa? Che ne so io? nulla: è quello che cerchiamo, e se lo sapessi, non mi prenderei tanta fatica. Non crediate, infatti, che io sia venuto in questo paese di rinuncia, ove tutto è da temere e pieno di oscurità, solamente a scopo di passeggiare e di divertirmi; la sola speranza di trovarvi la verità mi ci ha condotto e attirato.

— Ripigliamo, dunque — mi dite voi —. Io sono un corpo, o qualcosa che non è corpo, ovvero che non è corporeo.

— Ecco un'altra via, e affatto nuova, nella quale voi entrate. Ma questo è certo?

— Questo è certissimo e necessario — mi dite voi.

Perchè, dunque, ve ne siete disfatto? Non avevo forse ragione di temere che non si dovesse rifiutare tutto, e che voi concedeste troppo alla vostra diffidenza? Ma andiamo oltre, ammetto che ciò sia certo. Che ne segue?

Voi proseguite: — Non sono forse un corpo? Non v'ha in me qualcuna delle cose che ho creduto un tempo appartenere al corpo? —.

— Ecco un altro inciampo. V'inciamperemo, senza dubbio, se non prendete per guida questa massima: Io ho ben pensato un tempo riguardo a ciò che appartiene al corpo; ovvero: Nulla appartiene al corpo, se non ciò che ho creduto un tempo che gli appartenesse.

— Perchè questo? — mi dite voi.

— È che, se avete un tempo dimenticato qualcosa, se avete pensato male (ed io credo che, essendo uomo come siete, non negherete di aver potuto errare) [1], tutta la pena che vi pigliate sarà inutile; ed avete gran motivo di temere che non vi accada la stessa cosa che accadde ultimamente ad un povero contadino. Quest'uomo rustico e semplice, avendo un giorno visto di lontano un lupo, tenne questo discorso al suo padrone, che era un giovinotto affabile e di ottima famiglia, che egli accompagnava: « Che cosa è quello che vedo? Senza

---

[1] [L'originale lat. è diverso: *homo es, et humani a te nihil alienum putas*, che è il noto verso di Terenzio, *Heautontimorumenos*, 25.]

dubbio, è un animale, poichè si muove e cammina. Ma che animale è? Bisogna che sia qualcuno di quelli che conosco. Quali sono questi animali? Un bove, un cavallo, una capra, un asino. È, dunque, un bove? No, non ha corna. È, dunque, un cavallo? Non è cavallo, ha la coda troppo corta. È una capra? Non è una capra; essa ha la barba, e quello non ne ha. Dunque è un asino, poichè non è nè un bove, nè un cavallo, nè una capra ». Sorridete? Aspettate la fine della favola. Il padrone, vedendo la bestialità o la semplicità del servo, gli disse: « Potevi dire tanto che era un cavallo quanto che era un asino —. E in che modo? gli chiese il servo. — Ecco, gli rispose il padrone. Questo animale che vedi è forse un bove? No, hai detto; non ha corna. È forse una capra? No, non ha barba. È forse un asino? Per nulla, poichè non gli vedo orecchie. È, dunque, un cavallo? Quel buonuomo, sorpreso da questa nuova analisi, esclama subito: — Mi sono sbagliato. Non è un animale, poichè non conosco altri animali che il bove, il cavallo, la capra e l'asino; ora, è un fatto che esso non è nè un bove, nè un cavallo, nè una capra, nè un asino: per conseguenza, esclama tutto contento e trionfante, non è un animale; dunque, è qualcosa che non è animale ». Senza dubbio, era un buon filosofo, anche se non usciva dal Liceo, ma veniva dall'armento. Volete vedere il suo errore?

— Lo vedo abbastanza — mi dite —. Egli ha erroneamente pensato quando ha detto, benchè non esplicitamente: « Io conosco tutti gli animali », ovvero: « Non vi sono altri animali che quelli che conosco ». Ma questo che ha a che fare col nostro disegno?

— Non vedete che non v'ha nulla di più simile? Non fate l'indiano; il latte non è simile al latte più di quanto questo ragionamento lo sia al vostro. Voi non dite tutto quello che ne pensate. Non è forse proprio lo stesso quando dite: « Io conosco tutto quello che appartiene, o può appartenere, al corpo », ovvero: « Nulla appartiene al corpo, se non ciò che ho conosciuto un tempo che gli apparteneva ». Poichè, se non avete conosciuto tutto, se avete omesso

la più piccola cosa, se avete attribuito allo spirito qualcuna delle cose che appartengono al corpo o alle cose corporee, come all'anima; se, al contrario, avete fatto male, togliendo e staccando dal corpo o dall'anima corporea il pensiero, il sentimento e l'immaginazione; dico di più, se soltanto avete il più lieve sospetto d'aver commesso qualcuno di questi errori, non dovete forse temere, come il nostro contadino, che tutto quello che avete concluso sia stato concluso male? In verità, sebbene vogliate obbligarmi a passare oltre, e sento che mi tirate per la mano, se non togliete questo impedimento, sono risoluto a restar fermo e a non muovere il piede.

— Ritorniamo sui nostri passi — mi dite voi —, e tentiamo l'entrata per la terza volta; non lasciamo alcun passaggio, nessuna via, nessun meandro, nessun sentiero, ove non mettiamo il piede.

— Lo voglio certamente; ma a condizione che, se si trova qualche difficoltà, non la sfioreremo soltanto, ma la toglieremo del tutto. Andate dopo di ciò, alla buon'ora; camminate avanti; ma io voglio tagliar tutto sino alla radice. Voi proseguite.

§ VII. — Si tenta l'entrata per la terza volta.

— Io penso — dite voi. — Io ve lo nego; voi sognate di pensare. — E questo — dite voi — è ciò che chiamo pensare. — Fate male. Bisogna chiamare ogni cosa col suo nome. Sognate, ecco tutto. Continuate.

— Sono — dite voi — mentre penso. — Passi; poichè volete parlare in tal modo, io non cavillerò. — Questo è certo ed evidente — aggiungete. — Lo nego. Sognate solamente che questo vi sembra certo ed evidente.

— Voi insistete: Dunque, almeno, questo è certo ed evidente ad un uomo che sogna o che vaneggia. — Lo nego; pare solamente; sembra, non è.

— Voi incalzate e dite: Ne sono certo; lo so per mia propria esperienza; quel cattivo genio non saprebbe in ciò ingannarmi.

— Lo nego; non lo sapete per vostra propria esperienza; non ne siete certo; questo non vi è evidente, ve l' immaginate soltanto. Ora, queste due cose sono differentissime l'una dall'altra, cioè: — questo sembra certo ed evidente ad un uomo che dorme e che sogna, o — se volete — anche ad un uomo che veglia —; e — questo è affatto certo ed evidente —. Eccoci alla fine. Non si potrebbe andare più avanti; bisogna cercare un'altra via, per paura di perdere qui tutto il nostro tempo a sognare. Io voglio, tuttavia, accordarvi qualcosa, poichè per raccogliere bisogna seminare; e poichè ne siete certo, a quello che dite, e lo sapete per vostra propria esperienza, continuate, se vi piace.

— Io lo voglio — mi dite —. Che cosa ho creduto di essere un tempo?

— Che dite: un tempo? Questa via non è sicura. Quante volte vi ho detto che tutti i vecchi passaggi erano sbarrati! Voi siete mentre pensate, e siete allora certo di essere. Io dico: mentre pensate. Tutto il passato è dubbio ed incerto, e non vi resta che il presente. Voi persistete, nondimeno. Mi siete simpatico per il vostro coraggio, che non si spaventa per nessuna mala fortuna.

— Non è nulla — dite voi — in me che sono, che penso, che sono una cosa che pensa, non v' ha nulla di tutto quello che appartiene al corpo o alle cose corporee.

— Io lo nego —. Voi lo provate:

— Dal momento — dite voi — che ho fatto una rinuncia a tutte le cose, non vi sono più corpi, non più anime, non più spirito; in una parola, più nulla. E pertanto, se io sono, come è certo che sono, io non sono un corpo, nè alcunchè di corporeo.

— Come vi son grato che vi riscaldiate a questo modo; e di vedere che cominciate a ragionare e ad argomentare in forma! Proseguite; ecco il vero mezzo di uscire prontamente da tutti questi labirinti. E poichè vedo che siete liberale, voglio esserlo ancora di più. Vi dico, dunque, che per me nego e l'antecedente e il conseguente e la conseguenza. Non ve ne stupite, vi prego; non è senza ragione, e la ragione

eccola. Nego la conseguenza, perchè, con lo stesso argomento, potevate concludere il contrario in cotal guisa: Poichè ho fatto una rinuncia generale a tutte le cose, non v'è più nè spirito, nè anima, nè corpo; in una parola, non v'è più nulla. E, tuttavia, se esisto, come è certo che esisto, io non sono uno spirito. Ecco una noce fradicia che guasta e corrompe le altre, e di cui riconoscerete meglio il vizio da quel che segue. Tuttavia, considerate un po' in voi stesso se non potete meglio, d'ora in poi, trar questa conseguenza dal vostro antecedente: e pertanto, se esisto, com'è certo che esisto, io non sono nulla. Poichè, o il vostro antecedente è stato mal posto, o, se è stato ben posto, è distrutto dalla proposizione condizionale che segue, cioè: se esisto; ecco perchè nego questo antecedente. Dopo che ho fatto una rinuncia generale a tutte le cose, non v'ha più nè corpo, nè anima, nè spirito, non v'ha più nulla. E non senza ragione lo nego; poichè o fate male nel fare questa rinuncia generale, o non è vero che la facciate; e anzi non sapreste farla, poichè siete necessariamente, voi che la fate. E per rispondervi in forma, quando dite: « Non v'è più nulla, nè corpo, nè anima, nè spirito, ecc. », o in questa proposizione « non v'è più nulla » voi non comprendete voi stesso, ed intendete solamente: « Non v'è più nulla tranne me »; il che dovete fare necessariamente, affinchè la vostra proposizione sia vera e sussista, come in queste altre proposizioni di logica: « Ogni proposizione scritta in questo libro è falsa; Io non dico il vero », e mille altre che si escludono da sè con quel che dicono; oppure vi ci comprendete e includete voi stesso, sì che intendete rifiutar voi stesso quando rifiutate tutto, e non esistere affatto quando dite: « Non v'è più nulla, ecc. ». Se è vera la prima cosa, non è vera questa proposizione, e cioè: « dopo aver fatto una rinuncia generale, non v'è più nulla, ecc. »; poichè voi siete, e siete qualcosa; e per necessità siete o un corpo o un'anima o uno spirito o qualcos'altro; e pertanto qualcosa esiste necessariamente, sia un corpo o uno spirito, ecc. Se è vera la seconda, v'ingannate, e v'ingannate doppiamente: sia perchè volete una cosa impossibile, dicendo

che non siete mentre siete; come anche perchè distruggete voi stesso la vostra proposizione nel conseguente, dicendo: dunque, se io sono, come è certo, ecc.; poichè in che modo può essere che voi siate se non v'è nulla? E mentre supponete che non vi sia nulla, in che modo potete dire che siete? E se dite che siete, non distruggete forse quello che avevate messo avanti per lo innanzi, cioè: Non v'è nulla, ecc.? Per conseguenza, l'antecedente è falso, ed anche il conseguente. Ma voi ve ne restate là, e rinnovate così il combattimento:

Quando — dite voi — io dico: « Non v'è nulla », io non sono sicuro di essere o un corpo, o un'anima, o uno spirito, o qualche altra cosa. Non so neppure se v'ha qualche altro corpo, o qualche altra anima, o qualche altro spirito. E pertanto, seguendo la nostra legge, che vuole che noi riteniamo per falso tutto quello che è dubbio, dirò: Non v'è nè corpo, nè anima, nè spirito, nè altra cosa. E pertanto, se io sono, com'è certo, non sono un corpo.

— Tutto ciò sta benissimo; ma permettetemi, ve ne prego, di esaminare ogni cosa l'una dopo l'altra, di metterle nella bilancia, e di pesarle separatamente. « Quando affermo — dite voi — « Non v'è nulla, ecc. », io non sono sicuro di essere o un corpo o un'anima o uno spirito o qualche altra cosa ». Io distinguo l'antecedente: voi non siete certo di essere determinatamente [*determinate*] un corpo o un'anima o uno spirito o qualche altra cosa. Ve lo concedo, poichè è quello che cercate. Voi non siete certo di essere indeterminatamente [*indeterminate*] o un corpo o un'anima o uno spirito o qualche altra cosa: io lo nego, poichè voi siete, e siete qualcosa; e siete necessariamente o un corpo o un'anima o uno spirito o qualche altra cosa. E non sapreste seriamente revocar questo in dubbio, checchè faccia quel cattivo genio per sorprendervi.

Vengo adesso al conseguente: « E pertanto dirò, secondo la legge che ci siamo prescritta: non v'è nè corpo, nè anima, nè spirito, nè altra cosa ». Distinguo anche il conseguente: « Io dirò determinatamente: Non v'è nè corpo, nè anima, nè spirito, nè altra cosa »: passi per questo. « Dirò indetermi-

natamente: Non v' è nè corpo, nè anima, nè spirito, nè altra cosa »: nego la conseguenza. E similmente distinguerò anche il vostro ultimo conseguente, cioè: « E pertanto, se sono, come è certo, io non sono un corpo ». Determinatamente, lo accordo; indeterminatamente, lo nego. Vedete come sono liberale; ho aumentato le vostre proposizioni d'una volta tanto. Ma voi non vi perdete di coraggio; riunite le vostre milizie e ritornate alla carica. Come ve ne sono riconoscente!

— Io conosco — dite voi — che esisto, e cerco chi sono io, io che conosco di essere. È certissimo che la conoscenza del mio essere, così precisamente preso, non dipende dalle cose di cui l'esistenza non mi è ancora conosciuta.

— Questo è tutto? avete detto tutto? Mi aspettavo qualche conseguenza, come un po' prima. Ma forse avete avuto paura che non vi riuscisse meglio dell'altra. Senza dubbio, agite prudentemente, secondo la vostra abitudine; ma io biasimo tutto quello che avete detto: « Voi sapete che siete »: passi; « voi cercate chi siete, voi che sapete di esistere »: vero, ed io lo cerco con voi, ed è già da lungo tempo che lo cerchiamo. « La conoscenza della cosa che voi cercate, cioè del vostro essere, non dipende, dite voi, dalle cose, l'esistenza delle quali non vi è ancor nota. » Che dirvi a tal proposito? questo non mi sembra abbastanza chiaro, ed io non vedo abbastanza a che approdi questa massima. Voi cercate, dite voi, chi è colui che conoscete, ed io lo cerco anch' io con voi; ma, ditemi, perchè lo cercate, se lo conoscete?

— Conosco — dite voi — che sono, ma non so chi sono

— Dite bene; ma in che modo potrete riconoscere chi siete, se non per mezzo, o delle cose da voi altra volta conosciute, o di quelle che conoscerete in appresso? Non sarà, come credo, per mezzo di quelle che altra volta avete conosciuto: esse sono piene di dubbio; voi le avete rifiutate tutte. Sarà, dunque, per mezzo di quelle che non conoscete ancora, e che conoscerete qui appresso. Io vedo bene che ciò vi dà ai nervi, ma non so perchè.

— Non so ancora — dite voi — se quelle cose esistono.

— Sperate bene, lo saprete un giorno.

— Ma, nel frattempo, che farò? — aggiungete voi.

— Avrete pazienza. Sebbene, nondimeno, io non voglia tenervi a lungo in sospeso, distinguerò la vostra proposizione come ho fatto per lo innanzi. « Voi non conoscete chi siete »: determinatamente, io lo concedo. « Voi non conoscete chi siete »: indeterminatamente e confusamente, lo nego; poichè voi conoscete che siete qualcosa, e anzi che siete necessariamente o un corpo o un'anima o uno spirito o qualche altra cosa. Ma che cosa, infine? voi vi conoscerete qui appresso chiaramente e determinatamente. Che farvi? Queste due sole parole determinatamente e indeterminatamente sono capaci di fermarvi per un intero secolo. Cercate un'altra via, se ve ne resta qualcuna. Tentate arditamente; poichè non ho ancora abbassato le armi. Le cose grandi e nuove sono circondate di nuove e grandi difficoltà.

— Mi resta ancora una via — dite voi —; ma se essa presenta il menomo ostacolo, il più piccolo impedimento, è finita, non vi penserò più; ritornerò sui miei passi, e non mi si vedrà più errare e vagabondare in questi paesi e contrade, ove regna una generale rinuncia. Volete tentarla con me?

— Altro se lo voglio! ma a condizione che, poichè essa è l'ultima, voi aspettiate anche da me le ultime difficoltà, Ed ora andate, e camminate avanti!

§ VIII. — Si tenta, per la quarta volta, l'entrata in questo metodo, e si dispera di riuscirvi.

— Io sono — dite voi. — Io lo nego. — Voi proseguite: Io penso. — Io lo nego. — Voi soggiungete: — Che negate voi? — Io nego che voi siate e che pensiate; e so benissimo quello che ho fatto, quando ho detto: Non vi è più nulla. Ecco senza dubbio un colpo assai ardito e notevole. Con un sol colpo ho tagliato la testa a tutto. Non c'è nulla, voi non esistete e non pensate.

— Ma, di grazia, — mi dite voi — io ne sono sicuro; ne ho una testimonianza certa; so per mia propria esperienza che sono e che penso.

— Quand'anche vi metteste la mano sulla coscienza e lo giuraste e me lo protestaste, io lo nego. Non v'è nulla, voi non esistete, voi non pensate, voi non lo sapete. Ecco l'ostacolo; e affinchè lo conosciate bene e l'evitiate, se vi è possibile, voglio mostrarvelo a dito. Se è vera questa proposizione: « Non v'ha nulla », è anche vera e necessaria quest'altra: « Voi non siete, voi non pensate ». Ora, secondo voi, questa: « Non v'è nulla », è vera, come sapete e volete. Per conseguenza, è vera anche quest'altra: « Voi non esistete, voi non pensate ».

— Siete ben severo — mi dite voi —; bisogna che vi raddolciate un po'.

— Poichè me ne pregate, lo voglio e di buon grado. Voi siete: lo concedo. Voi pensate: l'ammetto. Voi siete una cosa che pensa, anzi una sostanza pensante; poichè vi compiacete dei termini magnifici; ne sono ben lieto e ne godo; ma non mi chiedete di più. Io vedo che ne siete contento, poichè riprendete così i vostri spiriti:

— Io sono — mi dite voi — una sostanza che pensa; e so di esistere, io che sono una sostanza che pensa; e so che una sostanza che pensa esiste. Ora, ho una chiara e distinta nozione o idea di questa sostanza che pensa, e, nondimeno, non so se esistano dei corpi, e non conosco nulla di tutto quello che appartiene alla nozione della sostanza corporea; io nego addirittura che esistano dei corpi e delle cose corporee; ho rinunciato a tutto; ho rifiutato tutto: quindi, la conoscenza dell'esistenza d'una cosa che pensa, o la conoscenza di una cosa che pensa esistente, non dipende dalla conoscenza dell'esistenza di una cosa corporea o dalla conoscenza di una cosa corporea esistente. Per conseguenza, poichè esisto, e sono una cosa che pensa, e nessun corpo esiste, io non sono un corpo, e quindi sono uno spirito. Ecco le mie ragioni; ecco quel che mi forza a dare il mio consenso, non essendovi nulla in tutto ciò che non sia ben dedotto e ben connesso, e dedotto da principi evidentissimi, secondo le regole della logica.

— Oh! come è ben detto tutto ciò! Ma perchè non par-

lavate voi prima così chiaramente e nettamente, senza parlarci della vostra rinuncia generale? Io ho, in verità, motivo di lamentarmi di voi, poichè ci avete fatto correre di qua e di là, e ci avete anche menato per cammini obliqui e incogniti, mentre potevate tutto d'un tratto condurci qui. Ci sarebbe di che farvene rimprovero; e se non foste mio amico, me ne avrei a male sul serio, poichè non vi comportate con me candidamente e sinceramente, come facevate un tempo; ed io vedo che vi riserbate delle cose per voi senza comunicarmele. Voi vi stupite di quello che vi dico. Ma ciò non durerà lungamente, vi dirò subito la ragione dei miei lamenti.

— Voi domandavate testè, nemmeno un quarto d'ora fa, chi era colui che conoscevate; ora non solamente sapete chi è, ma ne avete addirittura una chiara e distinta nozione. O voi non scoprivate allora tutto quello che sapevate, e fingevate di non conoscere quello che conoscevate benissimo, o avete qualche tesoro nascosto, donde traete il vero e il certo quando più vi pare. Ma preferisco domandarvi dov'è questo tesoro, e se ci mettete spesso la mano, anzichè lamentarmi ancora di voi. Ditemi, di grazia, donde avete tratto quella chiara e distinta nozione della sostanza che pensa? Se essa è sì chiara e sì evidente, vi pregherei volentieri di farmela vedere una volta, allo scopo di ricrearmi con la sua vista; dato principalmente che da ciò solo dipende quasi tutto il chiarimento della verità da noi penosamente cercata.

— Eccola — dite voi —. Io so con certezza di esistere, di pensare, di essere una sostanza pensante.

— Non corriamo tanto, per piacere, affinchè io mi disponga a ben formare un concetto tanto difficile. Anche io so benissimo che sono, che penso, che sono una sostanza pensante. Ed ora continuate, se vi piace.

— Non ho più nulla da aggiungere a questo — mi dite voi —; io ho detto e fatto tutto. Quando ho pensato che esistevo, io che sono una sostanza pensante, ho formato in pari tempo un concetto chiaro e distinto della sostanza pensante.

— Buon Dio! Come siete fine e sottile! Come penetrate e percorrete tutte le cose in un momento, tanto quelle che

sono, quanto quelle che non sono, quelle che possono essere e quelle che non lo possono! Voi dite di formare un concetto chiaro e distinto della sostanza pensante, quando concepite chiaramente e distintamente che la sostanza che pensa esiste. Che, dunque! se conoscete chiaramente (come non ne dubito punto, poichè so che avete un bell' ingegno) che non v' è punto montagna senza vallata, avete per questo subito un concetto chiaro e distinto di una montagna senza vallata? Ma io ho torto, perchè non so l'arte di formare così un concetto chiaro e distinto; io l'ammiro; vi prego d' insegnarmela, e di farmi vedere in che modo questo concetto sia chiaro e distinto.

— All' istante — mi dite voi —. Io concepisco chiaramente e distintamente che una sostanza pensante esiste, e, tuttavia, non concepisco nulla di corporeo, nulla di spirituale: io non concepisco null'altro che questo, null'altro che la sola sostanza che pensa. Dunque, il concetto che ho di una sostanza pensante è chiaro e distinto.

— V' intendo alfine, e, se non m' inganno, comprendo quello che volete dire. Il concetto che avete è chiaro, perchè lo conoscete con certezza; ed è distinto, perchè non conoscete null'altro. Non ho forse ben compreso il vostro pensiero? Credo di sì, perchè aggiungete:

— Basta — dite — che io assicuri che, in quanto mi conosco, non sono null'altro che una cosa che pensa.

— È davvero sufficiente. E se ho ben compreso il vostro pensiero, questo concetto chiaro e distinto di una sostanza che pensa, da voi formato, consiste nel rappresentarvi che una sostanza che pensa esiste, senza pensare al corpo, all'anima, allo spirito, a null'altro; ma solamente che esiste. E così voi dite che, in quanto vi conoscete, non siete null'altro che una sostanza che pensa, e non già un corpo, un'anima, uno spirito o qualche altra cosa; sì che, se esisteste precisamente come vi conoscete, sareste solamente una sostanza che pensa, e nulla più. Voi sorridete a voi stesso, credo, e vi applaudite in pari tempo, e credete che, con questa lunga serie di parole, di cui mi servo, contro la mia

abitudine, io non cerchi che guadagnar del tempo e schermirmi, per non venire in lotta con delle truppe si forti ed agguerrite come le vostre. Ma, senza dubbio, non è questo il mio scopo. Volete che rovesci con una sola parola tutto questo equipaggio e tutti questi vecchi campioni, da voi serbati destramente per la fine della battaglia, benchè serrati e disposti in battaglione? Io impiegherò tre proposizioni, perchè non ne rimanga neppure uno.

Ecco la prima: «Dal conoscere all'essere non è buona la conseguenza [*a nosse ad esse non valet consequentia*]». Meditateci sopra almeno quindici giorni, e ne vedrete il frutto, di cui vi pentirete, purchè dopo di ciò, gettiate gli occhi sulla tavola seguente. La sostanza che pensa è quella che intende o che vuole o che dubita o che sogna o che immagina o che sente; e quindi tutti gli atti intellettuali, come intendere, volere, immaginare, sentire, convengono tutti sotto la ragion comune di pensiero, di percezione o di coscienza; e noi chiamiamo la sostanza dov'essi risiedono una cosa che pensa.

Sostanza pensante

- Corporea, ossia che possiede un corpo e se ne serve
  - Estesa e divisibile
    - Anima del cavallo
    - Anima del cane
  - Inestesa e indivisibile
    - Mente di Socrate
    - Mente di Platone
- Incorporea, ossia priva del corpo e del suo uso
  - Dio
  - Angelo

Ecco la seconda: Determinatamente, indeterminatamente; distintamente, confusamente; esplicitamente, implicitamente. Passate e ripassate anche queste parole per quattro o cinque giorni nel vostro spirito. Voi non perderete il vostro tempo, se le applicate a dovere ognuna a tutte le vostre proposizioni, se le dividete e distinguete per mezzo loro; ed anzi non rifiuterei di farlo adesso, se non temessi di seccarvi.

Ecco la terza: «Ciò che conclude troppo non conclude nulla [*quod nimis concludit, nihil concludit*]». Io non vi assegno un tempo per pensarci; essa incalza, essa serra da vicino. Mettete mano all'opera, pensate a quello che avete detto, e vedete se vi seguo bene. Io sono una cosa che pensa; io conosco di essere una sostanza pensante; conosco che una sostanza che pensa esiste, e, nondimeno, non conosco ancora che uno spirito esiste; anzi non v'è spirito che esista; non v'è nulla; tutto è rifiutato. E, per conseguenza, la conoscenza dell'esistenza di una sostanza che pensa, o d'una sostanza esistente che pensa, non dipende dalla conoscenza dell'esistenza di uno spirito o d'uno spirito esistente. Pertanto, poichè esisto e sono una cosa che pensa, e non v'è spirito che esista, io non sono uno spirito; dunque sono un corpo. Voi non dite verbo. Perchè arretrate? Per me, non ho ancora perduto ogni speranza. Seguitemi adesso, abbiate coraggio; io sto per proporvi l'antica forma di guidare la propria ragione: è un metodo noto a tutti gli antichi. Che dico! è noto e familiare a tutti gli uomini. Sopportatemi, di grazia, e non vi tirate indietro. Ho avuto pazienza a mia volta. Esso ci aprirà forse qualche via, come suole quando le cose sono assai imbrogliate, e quasi disperate; ovvero, se non può venirne a capo, ci mostrerà a dito, mentre noi batteremo in ritirata, i vizi del vostro metodo, se ve n'ha alcuno. Ecco, dunque, come io metto in forma quello che vi siete accinto a provarci.

§ IX. — Ci si ritira con sicurezza nell'antica forma.

— Nessuna cosa tale che io possa dubitare che esista, esiste veramente;

Ora, è un fatto che ogni corpo è tale che io posso dubitare che esista;

Dunque, nessun corpo esiste davvero.

La premessa maggiore non è forse proprio vostra, per non ripetere quello che abbiamo già detto? E lo stesso la minore,

ed anche la conclusione. Io ripiglio, dunque, il mio argomento.

Nessun corpo esiste veramente;

Dunque, nulla che esista veramente, è corpo.

Continuo: Nulla che veramente esista è corpo;

Ora, è un fatto che io (che sono una sostanza pensante) esisto veramente;

Dunque, io (che sono una sostanza pensante) non sono un corpo.

Per qual ragione il vostro viso è gaio e sembra ridente? La forma, senza dubbio, vi piace, e quel ch'essa conclude. Ma ride bene chi ride l'ultimo. Invece del corpo mettete lo spirito, ed allora concluderete in buona forma:

Dunque, io (che sono una sostanza pensante) non sono uno spirito. Ed ecco come:

Nessuna cosa tale che io possa dubitare che esista, esiste veramente;

Ora, è un fatto che ogni spirito è tale che io posso dubitare che esista;

Dunque, nessuno spirito esiste veramente.

Nessuno spirito esiste veramente;

Dunque, nessuna cosa che esista veramente è spirito.

Nessuna cosa che esiste veramente è spirito;

Ora, è un fatto che io (che sono una sostanza pensante) esisto veramente;

Dunque, io (che sono una sostanza pensante) non sono uno spirito.

Che cosa è ciò? La forma è buona e legittima; essa non pecca mai; essa non conclude mai il falso, se non forse da qualche proposizione falsa; e, pertanto, il vizio che può spiacervi nel conseguente non viene dalla forma, ma viene necessariamente da qualcosa mal posta nelle premesse.

E a dir vero, credete voi che questa proposizione, sulla quale avete fondato tutto il vostro ragionamento, e che vi è servita d'appoggio per andare avanti, cioè: « Nessuna cosa di cui io possa dubitare che esista o che sia vera, esiste veramente o è vera », sia valida? È questo tanto certo, e talmente

fuori dubbio e incrollabile, che possiate fermamente, e senza apprensione alcuna, fondarvici? Parlate, di grazia. Perchè negate questo: « Io ho un corpo »? Senza dubbio, perchè ne dubitate. Ma « io non ho corpo » non è forse egualmente dubbio? V' è nessuno, sia pur mediocremente saggio, che volesse servirsi per fondamento della scienza, anzi d'una scienza che egli ritiene come più sicura delle altre, che volesse, dico, servirsi d'una cosa che ha ragione di tenere per falsa? Ma basta, ormai. Ecco dove voglio fermarmi e por fine a questi errori. Io non ho più nulla ormai da sperare. Ecco perchè, alla vostra domanda, se « il metodo di filosofare rinunciando a tutto quel che è dubbio, è buono », rispondo semplicemente e liberamente, come desiderate, e senza alcun artificio verbale.

Osservazioni del signor Descartes.

Finora il R. P. ha scherzato: e poichè in seguito sembra che voglia agir seriamente e assumere un'altra parte, porrò, tuttavia, qui in poche parole le osservazioni da me fatte sui suoi scherzi. Ecco quel che dice.

— « *Un tempo?* » *quel tempo è esistito?*, ed in un altro punto: « *Io sogno di pensare, ma non penso* »: ma tutto questo non è se non uno scherzo, degno del personaggio ch'egli ha voluto rappresentare. Come anche quell' importante domanda che propone, cioè « se pensare ha più estensione che sognare », e anche quel motto di spirito « del metodo di sognare », e quell'altro « che, per ben ragionare, bisogna sognare ». Ma io non credo di aver dato la più piccola occasione di scherzare in tal modo; poichè ho detto esplicitamente, parlando delle cose cui avevo rinunciato, che non affermavo che esse fossero, ma solamente che sembravano esistere; sicchè, cercando quello che pensai di essere un tempo, non ho voluto cercare altro che quello che mi sembrava adesso di aver pensato di essere un tempo. E quando ho detto che pensavo, non ho considerato se pensassi vegliando o dormendo, e mi meraviglio ch'egli chiami questo

il metodo di sognare, poichè sembra che esso l'abbia svegliato non poco.

— Egli ragiona ancora in conformità della sua parte, quando, per cercare quello che ho pensato di essere un tempo, mi vuole far mettere innanzi questo come una massima fondamentale: « Io sono qualcuna delle cose che credetti un tempo di essere »; ovvero: « Io sono quella stessa cosa che credetti un tempo di essere ». E un po' dopo, per cercare se non sono per caso un corpo, egli vuole che si prenda per guida questa massima: « Io ho rettamente pensato un tempo riguardo a quello che appartiene al corpo »; ovvero: « Nulla appartiene al corpo, se non ciò che credetti un tempo gli appartenesse ». Le massime che ripugnano manifestamente alla ragione sono adatte a far ridere. Ed è manifesto che ho potuto utilmente ricercare quello che un tempo credetti di essere, ed anche se fossi un corpo, sebbene ignorassi se io ero qualcuna delle cose che un tempo credetti di essere, ed ignorassi anche se avevo allora creduto il giusto; affinchè, per mezzo delle cose che venissi a conoscere affatto di nuovo, esaminassi il tutto con accuratezza; e se con questo mezzo non scoprissi null'altro, apprendessi, almeno, che non potevo così scoprir nulla.

— Egli rappresenta ancora perfettamente bene la sua parte, quando racconta la favola di quel contadino; e non v'è nulla di più sollazzevole del vedere che, credendo di applicarla alle mie parole, egli l'applica solamente alle sue. Poichè proprio testè egli mi biasimava di non aver messo avanti quella massima: « Io ho benissimo pensato un tempo riguardo a ciò che appartiene al corpo », ovvero: « Nulla appartiene al corpo, se non ciò che ho creduto un tempo che gli appartenesse »; e adesso, quella stessa cosa che egli lamentava non essere stata messa innanzi da me, e che ha tratta per intero dalla sua propria immaginazione, la biasima come se venisse da me, e la paragona con lo sciocco ragionamento di quel villano. Per conto mio, non ho mai negato che una cosa pensante fosse un corpo per il fatto che avevo supposto che un tempo avevo pensato giusto riguardo alla natura

del corpo; ma perchè, non servendomi del nome di corpo altro che per indicare una cosa che m'era ben nota, cioè per significare una sostanza estesa, ho riconosciuto che la sostanza pensante è differente da quella estesa.

— Quelle maniere di parlare fini ed eleganti che son qui più volte ripetute, cioè: « Io penso — dite voi. — Io lo nego; voi sognate. — Questo è certo ed evidente — aggiungete voi. — Io lo nego, voi sognate: vi pare tale solamente, lo sembra, ma non lo è, ecc. », sarebbero almeno capaci di far ridere, perchè nella bocca di una persona che facesse sul serio sarebbero fatue e ridicole. Ma per paura che i semplici principianti non si convincano che nulla può essere certo ed evidente a colui che dubita se veglia o dorme, ma può soltanto sembrargli ed apparirgli tale, li prego di ricordarsi di quello che ho qui innanzi notato [1]: cioè che quello che si concepisce chiaramente e distintamente, da chiunque sia così concepito, è vero, e non soltanto sembra o appare tale. Benchè, a dir vero, soltanto pochissimi sappiano ben distinguere tra quello che si percepisce veramente e quello che si pensa soltanto di percepire, poichè soltanto pochissimi si abituano a non servirsi che di chiare e distinte percezioni.

— Fin qui il nostro attore non ci ha rappresentato ancora nessuna memorabile azione; ma si è soltanto fabbricato certi piccoli ostacoli, contro i quali, dopo essersi un po' agitato e tormentato, subito si è ritirato, volgendosi altrove. Egli comincia qui il primo celebre combattimento contro un nemico assolutamente degno della scena, cioè contro la mia ombra, la quale non è, in verità, visibile che a lui soltanto, e che egli stesso s'è fabbricata; e per paura che quest'ombra non fosse sufficientemente vana, l'ha composta del nulla stesso. Tuttavia, è sul serio ch'egli viene alle prese con essa; egli argomenta, suda, domanda tregua, chiama la logica in suo soccorso, ricomincia a combattere, esamina tutto, pesa tutto, bilancia tutto; e poichè non oserebbe ricevere sul suo scudo i colpi d'un sì possente avversario, li schiva

---

[1] [Cfr. p. 468 *(Ma è ben diverso...)*.]

quanto può, distingue; ed infine, per mezzo di queste parole: determinatamente e indeterminatamente, come per tanti sentieruoli obliqui, fugge e scappa. Senza fallo, lo spettacolo è divertente assai, principalmente quando si sa il soggetto della disputa. Esso proviene dall'aver letto per caso nei miei scritti che, per cominciare a ben filosofare, bisogna risolversi una volta nella vita a disfarsi di tutte le opinioni innanzi accolte nella propria credenza, sebbene, forse, ce ne siano parecchie tra esse che sono vere, perchè, essendo mescolate con parecchie altre, per la maggior parte false o dubbie, non v'è mezzo migliore, per separar le une dalle altre, che respingerle tutte sin dal principio, senza ritenerne nessuna, allo scopo di poter dopo più facilmente riconoscere quelle che sono vere, scoprirne di nuove e non ammettere che quelle che sono certe e indubitabili. (Il che è lo stesso che se avessi detto che, per far sì che in un cesto pieno di mele non ce ne siano di guaste, bisogna vuotarle tutte sin dal principio, senza lasciarcene nessuna, e poi non rimettervi se non quelle che si riconoscessero affatto sane, e non mettercene altre). Il nostro autore non comprendendo, o, piuttosto, fingendo di non comprendere un ragionamento d'una sì sublime speculazione, s'è principalmente stupito che si dicesse che non c'era nulla che non si dovesse rifiutare; e ripetendo questo a lungo e spesso nella sua mente, se l'è sì fortemente impresso nell'immaginazione, che, sebbene adesso non combatta il più delle volte che contro un nulla ed un fantasma, nondimeno stenta assai a difendersene.

— Dopo un combattimento con tanta fortuna intrapreso e menato a termine, montato in superbia con l'opinione della vittoria, egli attacca un nuovo nemico, che crede ancora essere la mia ombra, poichè essa si presenta incessantemente alla sua fantasia, ma la compone in un altro modo, e cioè con le mie parole: « Io conosco che esisto, e cerco chi sono io, che conosco, ecc. ». E poichè non la riconosce tanto bene come la precedente, si tiene più in guardia, e non l'attacca che da lontano. La prima pietra, o la prima freccia che le getta è questa: « Perchè lo cercate, se lo conoscete? ». E

poichè s' immagina che il suo nemico, per ricevere e sostenere questo colpo, gli presenti subito questo scudo: « conosco che sono, ma non so chi sono », subito subito gli lancia contro questo lungo giavellotto: « In che modo potete riconoscere chi siete, se non per mezzo o delle cose da voi altra volta conosciute, o di quelle che conoscerete in seguito? Non sarà per mezzo di quelle che altra volta avete conosciuto: esse sono piene di dubbio; voi le avete rifiutate tutte; sarà, dunque, per mezzo di quelle che non conoscete ancora, e che conoscerete qui appresso ». E credendo di avere con questo colpo atterrato e spaventato quella povera e sciagurata ombra, egli immagina di sentirla esclamare: « Io non so ancora se quelle cose esistono ». Ed allora la sua collera mutandosi in pietà, la consola con queste parole: « Sperate bene, lo saprete un giorno ». E subito egli suppone che quella povera ombra, con voce di lamento e di supplica, gli risponda: « Ma, nel frattempo, che farò? ». Ma lui, con tono imperioso e superbo, come conviene a un vincitore, le ribatte: « Avrete pazienza ». E nondimeno, poichè è un buon diavolo, non la lascia a lungo in sospeso, ma, di nuovo, tornando ai suoi rigiri ordinari: « Determinatamente, indeterminatamente, chiaramente, confusamente » e non vedendo nessuno che gli venga dietro, gode della sua vittoria e trionfa solo soletto. Tutte cose che, senza dubbio, sono adattissime a far ridere, essendo dette da un uomo che, contraffacendo il grave e il serio, viene a dir qualche motto di spirito che non ci si aspettava.

Ma per veder questo più chiaramente, bisogna figurarsi il nostro attore come un personaggio grave e dotto, intento a combattere quel metodo di ricercare la verità, secondo il quale, dopo aver rifiutato tutte le cose che abbiano la menoma apparenza di dubbio, noi cominciamo a filosofare con la conoscenza della nostra propria esistenza, e di là passiamo alla considerazione della nostra natura. Il nostro personaggio cerca di mostrare che per questa via non si saprebbe estendere maggiormente la propria conoscenza, e per farlo, si serve di questo ragionamento: « Poichè voi cono-

scete solamente che siete, e non chi siete, non potreste apprenderlo per mezzo delle cose che conosceste un tempo, poichè le avete rigettate tutte; dunque, non può essere che per mezzo di quelle, che non conoscete ancora ». Al che anche un ragazzo potrebbe ribattere che nulla impedisce che egli possa apprenderlo per mezzo delle cose da lui conosciute prima, poichè, sebbene le avesse respinte tutte mentre gli sembravano dubbie, poteva, nondimeno, in appresso riprenderle, quando le avesse riconosciute vere. E di più, quando gli avesse accordato di non poter nulla apprendere per mezzo delle cose da lui altra volta conosciute, almeno lo potrebbe per mezzo di quelle che non conosceva ancora, ma che, applicandosi con cura e diligenza, potrebbe conoscere in seguito. Ma il nostro autore si propone qui un avversario, che non gli accorda soltanto che la prima via è ostruita, ma che si ostruisce da sè quella che gli resta, dicendo: « Io non so se quelle cose esistono ». Come se noi non potessimo acquistar di nuovo la conoscenza dell'esistenza di nessuna cosa, e come se l'ignoranza dell'esistenza d'una cosa potesse impedirci di avere qualche conoscenza della sua essenza. Il che, senza contestazione, è molto assurdo. Ma egli allude ad alcune delle mie parole: poichè io ho scritto in qualche punto che non era possibile che la conoscenza che ho dell'esistenza d'una cosa dipendesse dalla conoscenza di quelle, l'esistenza delle quali non m'è ancor nota: e quello che ho detto soltanto del tempo presente, egli lo trasferisce al tempo futuro, come se, pel fatto che non possiamo vedere adesso le persone che non sono ancor nate, ma che nasceranno quest'anno, seguisse che non le potremmo mai vedere. Poichè, di sicuro, è manifesto che la conoscenza presente che si ha d'una cosa attualmente esistente non dipende dalla conoscenza d'una cosa che non ancora si sa essere esistente; poichè, dal fatto stesso di concepire una cosa come appartenente a una cosa esistente, si concepisce necessariamente in pari tempo che questa cosa esiste. Ma non è così riguardo al futuro; poichè nulla impedisce che la conoscenza di una cosa che io so esistere, non

sia aumentata da quella di molte altre cose, che io non so ancora esistere, ma che potrò conoscere in appresso, quando saprò che le appartengono.

Dopo continua, e dice: « Sperate bene, lo saprete un giorno ». E subito dopo aggiunge: « Io non vi terrò a lungo in sospeso ». Con le quali parole vuole che noi ci aspettiamo da lui che dimostrerà o che, per la via da me proposta, non si saprebbe estendere maggiormente la propria conoscenza; ovvero, se suppone che il suo stesso avversario se l'è ostruita, il che, pertanto, sarebbe insolente, che egli ce ne aprirà qualche altra. Ma, nondimeno, egli non ci dice niente altro, se non: « Voi sapete chi siete indeterminatamente e confusamente, ma non determinatamente e chiaramente ». Dal che si può, mi sembra, concludere benissimo che noi possiamo, dunque, estendere ancora la nostra conoscenza, poichè, meditando e ripassando le cose con attenzione nel nostro spirito, possiamo far sì che quelle che conosciamo solo confusamente e indeterminatamente ci siano note chiaramente e determinatamente; ma, nonostante questo, egli conclude che « queste due sole parole, determinatamente ed indeterminatamente, sono capaci di fermarci per un intero secolo », e, perciò, che dobbiamo cercare un'altra via: con tutte le quali cose egli fa sì ben trasparire la bassezza e la mediocrità di un ingegno, che dubito ch'egli avrebbe potuto nulla inventare di meglio per simulare quella del suo.

— *Io sono — dite voi. — Io lo nego. — Voi proseguite: Io penso. — Io lo nego.* —. *Ecc.* Egli ripiglia qui la lotta contro la prima ombra da lui attaccata, e credendo di averla tagliata a pezzi al primo colpo, tutto trionfante grida: « Ecco, senza dubbio, un colpo assai ardito e notevole. Con un sol colpo ho tagliato la testa a tutto ». Ma poichè quest'ombra non trae la sua vita che dal suo cervello, e non può morire che con lui, per quanto sia fatta a pezzi non cessa di rivivere, e, mettendo la mano sulla coscienza, giura di essere e di pensare. Al che, essendosi fatto piegare e commuovere, egli le permette di vivere, e anzi di dire, dopo aver ripreso gli spiriti, un sacco di cose inutili o assurde, alle quali egli non

risponde nulla, e in occasione delle quali sembra piuttosto voler contrarre amicizia con essa. Dopo di che, passa ad altre eleganze.

— Innanzitutto, egli la sgrida così: « Voi domandavate testè chi foste; ora non soltanto lo sapete, ma ne avete addirittura una chiara e distinta nozione ». In appresso la prega « di fargli vedere questa nozione chiara e distinta, per esser ricreato con la sua vista ». Dopo di ciò, egli finge che gli si mostri, e dice: « Io so con certezza di esistere, di pensare, di essere una sostanza pensante; non v'è nulla da ridire su questo ». Prova in seguito che ciò non basta con questo esempio: « Voi conoscete che non v'è montagna senza vallata; voi avete, dunque, una nozione chiara e distinta d'una montagna senza vallata ». Il che egli interpreta così: « La nozione che avete è chiara, poichè la conoscete con certezza; è distinta, poichè non conoscete null'altro; e, pertanto, questa nozione chiara e distinta d'una sostanza pensante, che voi formate, consiste in questo, che essa vi rappresenta che una sostanza pensante esiste, senza pensare al corpo, all'anima, allo spirito o ad altra cosa, ma solamente che esiste ». Infine, ripigliando nuove forze, egli s' immagina di veder là un grande apparato di guerra, e vecchi soldati schierati in battaglia, ch'egli rovescia tutti col soffio della sua parola, senza che ce ne resti nemmeno uno [1]. Al primo soffio egli caccia fuori queste parole: « Dal conoscere all'essere non è valida la conseguenza »; e, in pari tempo, porta in forma di bandiera una tavola, dove ha messo a piacer suo la divisione della sostanza pensante. Al secondo, caccia fuori queste: « Determinatamente, indeterminatamente; distintamente, confusamente; esplicitamente, implicitamente ». e al terzo queste: « Ciò che conclude troppo, non conclude nulla ». Ed ecco come egli si spiega: « Conosco che esisto, io che sono

---

[1] [Ed. lat. (AT. VII, p. 517): *Postremo, stratioticos animos resumendo, putat se ibi videre magnum apparatum, triariosque cuneatim ac serratim ordinatos, quos omnes novus Pyrgopolinices difflat spiritu, 'quasi ventus folia, aut paniculam tectoriam'* (*Miles*, 17).]

una sostanza pensante; e, nondimeno, non conosco ancora che uno spirito esiste; quindi la conoscenza della mia esistenza non dipende dalla conoscenza d'uno spirito esistente. Pertanto, poichè esisto ed uno spirito non esiste, io non son uno spirito: dunque, sono un corpo ». A queste parole, quella povera ombra non dice nulla; essa lascia presa, perde coraggio, e si lascia condurre da lui in trionfo come una povera prigioniera. Al qual proposito potrei far notare più cose degne d'un riso immortale. Ma preferisco risparmiare il nostro attore e perdonare alla sua veste; e anzi non credo che mi sarebbe conveniente ridere più a lungo di cose sì futili. Ecco perchè non noterò qui se non le cose che, sebbene lontanissime dalla verità, potrebbero, nondimeno, esser forse credute da qualcuno come di mia provenienza, o, almeno, come cose che avessi accordato, se non ne parlassi.

Ed in primo luogo nego che egli abbia avuto ragione di rimproverarmi di aver detto che avevo una chiara e distinta concezione di me stesso, prima di aver sufficientemente spiegato in qual modo si può averla, o, come egli dice, « dopo aver soltanto chiesto chi fossi io ». Poichè fra queste due cose, cioè fra questa domanda e la risposta, ho riferito tutte le proprietà che appartengono ad una cosa che pensa: per esempio, che essa intende, vuole, immagina, si ricorda, sente, ecc., e anche quelle che non le appartengono, per distinguere le une dalle altre, il che era tutto quello che si poteva desiderare dopo aver tolto i pregiudizi. Ma confesso, bensì, che quelli che non si disfanno dei loro pregiudizi solo assai difficilmente potrebbero aver mai la concezione chiara e distinta di qualche cosa; poichè è manifesto che tutte le nozioni da noi avute delle cose nella nostra fanciullezza non sono state chiare e distinte; e, pertanto, tutte quelle che acquistiamo in appresso sono per opera loro rese confuse e oscure, se non le si rifiuta una buona volta. Quando, dunque, egli chiede che gli si faccia vedere questa nozione chiara e distinta per esser consolato con la sua vista, scherza; come anche quando egli me la fa mostrare a lui in questi termini: « Io so con certezza che

sono, che penso, che sono una sostanza pensante, ecc. ». E quando vuol confutare questi motti di spirito con questo esempio: « Voi sapete con eguale certezza che non v'è montagna senza vallata, dunque avete un concetto chiaro e distinto d'una montagna senza vallata », egli inganna se stesso con un sofisma; poichè dal suo antecedente deve concludere soltanto: « Dunque, voi concepite chiaramente e distintamente che non v'è montagna senza vallata », e non: « Dunque, voi avete la nozione d'una montagna senza vallata », poichè, siccome non ce ne sono, non se ne deve avere la nozione per ben concepire che non v'ha montagna senza vallata. Ma che! il nostro autore ha tanto poco spirito che non saprebbe confutare le sciocchezze da lui stesso scoperte se non per mezzo di nuove sciocchezze!

E quando egli aggiunge, dopo di ciò, che io concepisco la sostanza che pensa senza nulla concepire di corporeo, nè di spirituale, ecc., io glielo concedo per il corporeo, poichè avevo prima spiegato che cosa intendessi col nome di corpo o di cosa corporea, cioè quello solo che ha estensione, o che nella sua nozione racchiude estensione. Ma quel ch'egli aggiunge dello spirituale, egli lo finge un po' rozzamente, come anche in molti altri punti, dove mi fa dire: « Io sono una cosa che pensa; ora, è un fatto che non sono un corpo, nè un'anima, nè uno spirito, ecc. »: poichè io non posso negare alla sostanza pensante se non le cose che so non contenere nella loro nozione niun pensiero, il che non ho mai creduto, nè pensato dell'anima dell'uomo e dello spirito. E quando, dopo di ciò, egli dice di comprendere adesso benissimo il mio pensiero, cioè che io penso che il concetto che ho è chiaro perchè lo conosco con certezza, e che è distinto perchè non conosco null'altro, fa vedere di non essere molto intelligente; poichè altro è concepire chiaramente ed altro sapere con certezza, visto che possiamo sapere con certezza molte cose, sia perchè ci sono state rivelate da Dio, sia perchè le abbiamo un tempo concepite chiaramente, le quali cose, nondimeno, non sono allora da noi chiaramente concepite; e, di più, la conoscenza che possiamo avere di molte

altre cose non impedisce che la conoscenza che abbiamo di una cosa non sia distinta, ed io non ho mai scritto nulla da cui si potessero trarre conclusioni sì fatue.

Di più, la massima ch'egli arreca: « Dal conoscere all'essere non è buona la conseguenza », è interamente falsa. Poichè, sebbene sia vero che dal conoscere l'essenza d'una cosa non segue che questa cosa esista, e che dal pensare di conoscere una cosa non segue che essa sia, se è possibile che c' inganniamo in questo, è vero, nondimeno, che « dal conoscere all'essere la conseguenza è buona », perchè è impossibile che noi conosciamo una cosa, se essa non è veramente come la conosciamo, cioè esistente, se la concepiamo esistente, o di questa o quella natura, se soltanto la sua natura ci è conosciuta.

È falso anche, o, almeno, non è stato provato che vi sia qualche sostanza pensante divisibile in più parti, come egli pone in quella tavola, dove propone le diverse specie della sostanza pensante, come se fosse stato ammaestrato da un oracolo.

Poichè noi non possiamo concepire estensione in lunghezza, larghezza e profondità, nè alcuna divisibilità di parti nella sostanza che pensa, ed è una cosa assurda affermare come vera una cosa, che non è stata rivelata da Dio e che non può esser compresa dall' intelletto umano; ed io non posso qui trattenermi dal dire che quest'opinione della divisibilità della sostanza pensante mi sembra pericolosissima e contrarissima alla religione cristiana, poichè, fino a che una persona avrà questa opinione, non potrà mai riconoscere per la forza della ragione la distinzione reale che è fra l'anima e il corpo.

Quelle parole: « determinatamente, indeterminatamente; distintamente, confusamente; esplicitamente, implicitamente », essendo tutte sole come sono qui, non hanno nessun senso, e non sono altro che sottigliezze, con le quali il nostro autore sembra voler convincere i suoi discepoli che, quando non ha nulla da dir loro, seguita a pensare qualcosa di buono.

Quest'altra massima ch'egli arreca: « Ciò che conclude troppo non conclude nulla », non deve neppure essa essere ammessa senza distinzione: poichè, se con la parola troppo egli intende solamente qualcosa di più di quel che si chiedeva, come quando un po' più giù biasima gli argomenti di cui mi sono servito per dimostrare l'esistenza di Dio, perchè crede che con quegli argomenti si concluda qualcosa di più di quanto esigano le leggi della prudenza o di quanto mai alcuno ha chiesto, quella massima è interamente falsa e frivola: più cose si concludono, purchè quello che si conclude sia ben concluso, e meglio è, e mai le leggi della prudenza sono state contrarie a ciò. Che se con la parola troppo intende, non semplicemente qualcosa di più di quanto si chiedeva, ma qualcosa di falso, allora la massima è vera. Ma il R. P. mi perdonerà se dico che s' inganna, attribuendomi qualcosa di simile; poichè quando ho ragionato così: « la conoscenza delle cose, di cui m' è nota l'esistenza, non dipende da quella delle cose di cui non m' è ancor nota l'esistenza; ora, è un fatto che io so che una cosa che pensa esiste, e non so ancora se alcun corpo esiste; dunque, la conoscenza d'una cosa che pensa non dipende dalla conoscenza del corpo », io non ho concluso con ciò nulla di troppo, e nulla che non sia stato ben concluso. Ma quando egli dice: « Io so che una cosa che pensa esiste, e non so ancora se uno spirito esiste, anzi non v' è spirito che esiste, non v' è nulla, tutto è rifiutato », egli dice una cosa affatto falsa e fatua, poichè non posso affermare o negar nulla dello spirito, se non so prima ciò che si deve intendere col nome di spirito; e non posso concepire nemmeno una delle cose che si sogliono intendere con questo nome, ove il penisero non sia compreso, sì che ripugna che si possa sapere che una cosa che pensa esista, senza sapere, in pari tempo, che uno spirito, o una cosa che s' intende col nome di spirito, esiste. E quanto egli aggiunge un po' dopo: « Anzi non v' è punto spirito che esiste, non v' è nulla, tutto è rifiutato », è sì assurdo da non meritare risposta; poichè quando, dopo questa rinuncia, s' è riconosciuta l'esistenza d'una cosa pensante,

si è riconosciuta in pari tempo l'esistenza d'uno spirito (almeno in quanto col nome di spirito s' intende una cosa che pensa), e, quindi, l'esistenza d'uno spirito non ha potuto allora essere rifiutata.

Infine, quando, dovendosi servire d'un argomento in forma, egli l'esalta come il vero metodo di condurre la propria ragione e l'oppone al mio, sembra ch'ei voglia insinuare che io non approvo le forme dei sillogismi, e quindi che mi servo d'un metodo lontanissimo dalla ragione; ma a tal proposito mi giustificano abbastanza i miei scritti, dove, quante volte è stato necessario, non ho mancato di servirmene.

Egli propone qui un sillogismo composto di false premesse, che dice esser mie; ma per mio conto lo nego, e lo torno a negare; poichè, per quanto riguarda questa premessa maggiore: « Nessuna cosa che è tale che io possa dubitare se esista, esiste veramente », essa è tanto assurda, che non temo ch'egli possa mai convincer nessuno che è di mia provenienza, se, in pari tempo, non lo persuade che ho perduto la testa. E non posso ammirare abbastanza a qual fine, con qual costanza, sotto quale speranza, e con quale presunzione egli abbia intrapreso questo. Poichè nella prima meditazione, dove non si trattava ancora di stabilire niuna verità, ma solamente di disfarmi dei miei pregiudizi antichi, dopo aver mostrato che tutte le opinioni da me ammesse fin dalla mia giovinezza in mia credenza potevano esser tratte in dubbio, e quindi che dovevo sospendere il mio giudizio a loro riguardo non meno accuratamente che riguardo a quelle che sono manifestamente false, per paura che non m' impedissero di cercare a dovere la verità, ho espressamente aggiunto queste parole: « ma non basta aver fatto queste osservazioni; devo anche prender cura di ricordarmene, perchè queste antiche e consuete o p i n i o n i mi ritornano ancora spesso in mente; il lungo e familiare uso che esse hanno avuto con me dando loro il diritto di occupare il mio spirito contro la mia voglia, e di rendersi quasi padrone della mia credenza. Ed io non mi disabituerò mai

dal tenerle in considerazione e dal confidare in esse, fino a che le considererò quali sono in effetti, cioè in qualche modo dubbie, come testè ho mostrato, e, nondimeno, assai probabili; sì che si ha molto più ragione di credervi che di negarle. Ecco perchè credo di non far male se, prendendo di proposito deliberato un partito contrario, inganno me stesso, e se fingo per qualche tempo che tutte queste opinioni siano interamente false ed immaginarie; fino a che, infine, avendo messo in equilibrio i miei antichi ed i miei nuovi pregiudizi, il mio giudizio non sia più oramai dominato da cattivi usi, e distolto dal retto cammino, che lo può condurre alla conoscenza della verità ». Tra le quali parole il nostro autore ha scelto queste, tralasciando le altre: « Prendendo di proposito deliberato un partito contrario, fingerò che le opinioni che sono in qualche modo dubbie siano interamente false e immaginarie ». E per soprappiù, al posto della parola fingere, egli mette queste: « Io dirò, crederò, e crederò anzi in tal modo, da affermare come vero il contrario di quello ch'è dubbio ». Ed ha voluto che ciò mi servisse di massima o di regola certa, non per liberarmi dai miei pregiudizi, ma per gettare i fondamenti d'una metafisica affatto certa e compiuta. È vero, nondimeno, che egli ha proposto questo dapprima un poco ambiguamente, e quasi esitando, nel secondo e terzo paragrafo della prima questione; e anzi, in questo terzo paragrafo, dopo aver supposto che, secondo questa regola, egli doveva credere che due e tre non facevano cinque, domanda se subito deve crederlo in modo tale da convincersi che ciò non può esser diversamente. E per rispondere a questa bella domanda, dopo molte parole ambigue e superflue, egli mi fa rispondere in tal modo: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete; non vi servirete nè dell'uno, nè dell'altro, ma terrete per falso e l'uno e l'altro ». Donde è manifesto che ha saputo benissimo che io non credevo vero il contrario di quello che è dubbio, e che nessuno, secondo me, poteva servirsene come premessa maggiore d'un sillogismo, dal quale ci si dovesse attendere una conclusione certa; poichè c'è contraddizione tra non affermare, non

negare, non servirsi nè dell'uno nè dell'altro, e affermar come vero l'uno dei due e servirsene. Ma, in appresso, perdendo a poco a poco la memoria di quanto aveva riportato come mia opinione, non solo ha affermato il contrario, ma l' ha tanto spesso ripetuto ed inculcato, che quasi biasima soltanto questo in tutta la sua dissertazione, e di questo solo anche compone quei dodici errori, che m'attribuisce in tutto il seguito del suo trattato. Donde segue, sembra, con ogni evidenza che non soltanto qui, dove m'attribuisce questa premessa maggiore: « Nessuna cosa che è tale che si possa dubitare se esista, esiste veramente », ma anche in tutti gli altri luoghi, dove m'attribuisce cose simili, egli parla contro la sua opinione e contro la verità. E benchè solo a malincuore io gli faccia questo rimprovero, nondimeno la difesa della verità, cui mi sono accinto, m'obbliga a non essere più riservato verso una persona, che non ha avuto maggior rispetto per essa. E come in tutta la sua dissertazione egli non ha, per quanto mi sembra, quasi altro scopo che di convincere e d' inculcare nell'animo dei suoi lettori questa falsa massima da lui mascherata in cento modi, io non vedo altro mezzo di scusarlo che di dire che egli ne ha parlato sì spesso che, alla fine, se ne è convinto lui stesso, e non ne ha più riconosciuto la falsità.

Per quanto ora riguarda la premessa minore, cioè: « Ora, è un fatto che ogni corpo è tale che io posso dubitare se esista », ovvero: « Ora, è un fatto che ogni spirito è tale che io posso dubitare se esista », se la s' intende indefinitamente di ogni sorta di tempo, come dev'essere intesa per servire di prova alla conclusione che se ne trae, essa è ancor falsa, e nego che sia di mia provenienza. Poichè, poco dopo il principio della seconda meditazione, dove ho riconosciuto con certezza che una cosa che pensa (che, secondo l'uso ordinario, vien chiamata col nome di spirito) esisteva, non ho potuto dubitare più oltre che uno spirito esistesse. Egualmente, dopo la sesta meditazione, nella quale ho riconosciuto l'esistenza del corpo, non ho potuto neppure continuare a dubitare della sua esistenza.

Ammirate, tuttavia, l'eccellenza dell' ingegno del nostro autore; ha avuto l'abilità d' inventare con tanta ingegnosità due false premesse, che, impiegandole in buona forma in un sillogismo, ne è seguita una falsa conclusione: ma non capisco proprio perchè egli non vuole che qui io mi metta a ridere; poichè non trovo in tutta la sua dissertazione che motivi di gioia per me, non già, a dir vero, assai grande, ma, nondimeno, vera e forte, poichè, biasimando colà molte cose che non sono mie, ma solamente attribuitemi da lui, fa vedere chiaramente che ha fatto tutto il possibile per trovare nei miei scritti qualcosa degna di censura, senza però averne mai potuto trovare.

E, a dir vero, appar chiaro che egli non ha riso a cuore allegro per la seria romanzina, con cui conclude tutta questa parte; il che le risposte seguenti fanno vedere ancor meglio, nelle quali egli appare non soltanto triste e severo, ma anche aspro e crudele. Poichè non avendo nessun motivo di volermi del male, e non avendo neppure trovato nulla nei miei scritti che potesse meritare la sua censura, se eccettuate quella falsa massima da lui stesso scoperta, e che non ha potuto legittimamente attribuirmi, tuttavia, poichè crede di averne interamente convinto i suoi lettori (non già, a dir vero, per la forza dei suoi ragionamenti, chè non ne ha per nulla, ma, innanzitutto, per quell'ammirabile faccia tosta che ha avuto di dire una cosa che in un uomo della sua professione non si sospetta poter esser falsa; e di più, per una frequente e costante ripetizione della stessa massima, la quale spesso fa sì che, a forza di sentire la stessa cosa, noi acquistiamo l'abitudine di ammettere come vero quello che sappiamo esser falso; e questi due mezzi sono ordinariamente più potenti di tutte le ragioni per persuadere il popolo e quelli che non esaminano le cose da vicino), egli insulta superbamente il vinto, e, come un grave pedagogo, prendendomi per uno dei suoi scolaretti, mi sgrida acerbamente, e nelle dodici risposte seguenti mi rende colpevole di più peccati di quanti precetti v' ha nel Decalogo.

Io voglio pure, nondimeno, scusare il R. P., perchè sem-

bra che egli non sia bene in sè; e sebbene quelli che hanno alzato il gomito un po' più di quanto debbano sogliano vedere tutt'al più soltanto due cose per una, lo zelo che lo trascina lo turba in tal modo, che, in quell'unica cosa da lui stesso scoperta, trova in me dodici falli da biasimare; i quali potrei chiamare altrettante ingiurie e calunnie, se volessi parlare apertamente e senza alcun velo di parole, ma che preferisco chiamare sviste e confusioni, per ridere a mia volta come egli ha fatto; e, nondimeno, prego il lettore di ricordarsi che, in tutto quello che segue, egli non ha detto contro di me una sola parola, dove non siasi ingannato e frainteso.

RISPOSTA ALLA SECONDA QUESTIONE:

se sia un buon metodo di filosofare il fare una rinuncia generale a tutte le cose, di cui si può dubitare [1].

Risposta I. Questo metodo pecca nei principi, poichè non ne ha e ne ha un'infinità. In tutti gli altri metodi, per scoprire la verità e trarre il certo dal certo, ci si serve di principi chiari, evidenti, conosciuti da ciascuno, e naturali allo spirito umano; per esempio: il tutto è maggiore della sua parte; dal nulla non si fa nulla; e mille altri simili, per mezzo dei quali si eleva a poco a poco la propria conoscenza, e si avanza sicuramente nella ricerca della verità. Ma questo, tutto al contrario, per fare qualcosa, non da qualche altra cosa, ma dal nulla, taglia, respinge, rigetta tutti i princìpi antichi, senza ritenerne un solo; e abbracciando di proposito deliberato dei sentimenti contrari, per paura che non sembri che tutti i mezzi gli siano tolti e che manchi di ali, si fabbrica dei princìpi nuovi direttamente opposti agli antichi, e per questo mezzo si spoglia dei suoi antichi pregiudizi per rivestirne altri affatto nuovi. Esso

[1] [Nell'ed. lat. il titolo è *Responsio.*]

lascia il certo per abbracciare l'incerto; si mette delle ali, ma ali di cera; si eleva molto in alto, ma per cascare; infine, dal nulla vuol fare qualcosa, ma, in effetto, non fa nulla.

Risposta II. Questo metodo pecca nei mezzi, poichè non ne ha, dal momento che taglia via gli antichi e non ne propone punto dei nuovi. Le altre discipline hanno forme di logica, sillogismi, modi di argomentare affatto certi, per mezzo e sotto la guida dei quali, nè più nè meno che con un filo d'Arianna, escono facilmente dai loro labirinti, e sciolgono con sicurezza e facilità le questioni più imbrogliate; questa tutto al contrario, corrompe e guasta la forma antica, quando impallidisce di paura al solo pensiero di quel cattivo genio che si è figurato, quando teme di sognar sempre, quando non sa se ha ancora il suo buon senso. Proponetele un sillogismo: essa si spaventerà alla premessa maggiore, quale che sia; forse — dirà — quel cattivo genio m' inganna. Cosa farà alla premessa minore? Tremerà, dirà che essa è incerta, che non sa se dorma, e che le cose che le son sembrate le più chiare e le più certe dormendo, si sono cento volte scoperte false dopo il risveglio. Che farà essa, infine, con le conclusioni? Essa le fuggirà tutte, come tanti lacciuoli tesi per sorprenderla. Non si vede forse — dirà essa — che i pazzi, i fanciulli, e gl' insensati credono di ragionare a meraviglia, benchè non abbiano nè ingegno, nè giudizio? Che ne so io, se non mi accade, a me, la stessa cosa adesso? Che ne so, se quel genio non m' inganna? Egli è furbo e cattivo, ed io non so ancora se vi sia un Dio che impedisca e trattenga questo furbo ingannatore. Che direte voi a questo? e che potrete fare, quando il suo autore vi dirà con una invincibile ostinatezza che la conseguenza del vostro argomento sarà sempre dubbia, se non sapete prima, non soltanto che non dormite, e che siete in possesso del vostro buon senso, ma anche che vi è un Dio, ed un Dio vero, il quale tiene incatenato quel cattivo genio? Che fare, quando vi dirà che nè la materia, nè la forma di questo sillogismo valgon nulla: « Dire che qualche attributo è contenuto nella natura o nel concetto d'una cosa è lo stesso che

dire che questo attributo è vero di questa cosa, e che si può affermare che è in essa; ora, è un fatto che l'esistenza », ecc.? e cento altre cose simili, sulle quali, se credete d' incalzarlo, egli vi dirà all' istante: Aspettate ch' io sappia che v' ha un Dio, e che veda legato e ammanettato quel cattivo genio. Ma almeno, mi direte voi, questo metodo ha questo di comodo, che, non ammettendo nessun sillogismo, evita infallibilmente i paralogismi. La comodità, senza dubbio, è bella; ma non è forse come strappare il naso a un bambino, per paura che diventi moccioso? Le altre madri non fan forse meglio a soffiare semplicemente il naso ai loro figli? Ecco perchè, tutto ben considerato, non ho che una cosa da dirvi: cioè che, ogni forma essendo tolta, non può restar nulla che non sia informe.

Risposta III. Questo metodo pecca contro il fine, non potendo concluder nulla, nè apprenderci nulla di certo; e in che modo lo potrebbe mai, poichè chiude esso stesso tutte le vie che potrebbero condurlo alla verità? Voi l'avete visto voi stesso e sperimentato con me in quei giri, o piuttosto in quegli errori, simili a quelli di Ulisse, che mi avete fatto fare, e che ci hanno stancati assai tutti e due. Voi sostenevate di essere uno spirito, o di avere dello spirito; ma non l'avete mai saputo provare, e siete restato per la via, imbrogliato in mille difficoltà, e ciò tante volte che stento a ricordarmene; e, nondimeno, sarà bene ricordarsene adesso, affinchè la risposta che debbo darvi non perda nulla della sua forza. Ecco, dunque, i capi principali di quel metodo, pei quali esso si taglia da se stesso i nervi, e si toglie ogni speranza di poter mai giungere alla conoscenza della verità.

1) Voi non sapete se dormite o se vegliate, e pertanto non dovete far caso a tutti i vostri pensieri e ragionamenti (se pure ne formate qualcuno, o se, piuttosto, non sognate di formarne), più di quanto un uomo che dorme faccia caso dei suoi sogni. Donde viene che non v' ha nulla che non sia dubbio e incerto. Io non ve ne porterò degli esempi; pensateci voi stesso, e percorrete tutti gli angoli della vostra

memoria; se vi troverete qualcosa non infetto di quella macchia, mostratemelo; me ne rallegrerò.

2) Prima che io sappia che v' ha un Dio che tiene incatenato quel cattivo genio, ho ragione di dubitare di tutto, e di diffidare della verità di ogni sorta di proposizioni; o, almeno, secondo il metodo ordinario di filosofare e di ragionare, bisogna, innanzi tutto, definire se possano esservi proposizioni esenti da dubbio, e quali siano queste proposizioni; e, dopo di ciò, avvertire i principianti di ben ritenerle; dal che segue, come prima, che tutte le cose sono incerte, e, quindi, inutili per la ricerca della verità.

3) Tutto ciò che può ricevere il menomo dubbio deve, per mezzo di una determinazione affatto opposta, essere ritenuto falso; ed il contrario vero; e di esso bisogna servirsi come di un principio. Di là segue che tutte le vie per la verità sono ostruite; poichè, che potreste sperare da questo principio: « Io non ho testa, non vi sono corpi, non spiriti », e cento altri simili? E non mi dite che questa rinuncia non è per sempre, ma per un po' solamente, come un tempo di vacanze, cioè per quindici giorni o per un mese, affinchè ognuno vi si applichi più fortemente; poichè ammetto che ciò sia solamente per qualche tempo: resta pur sempre vero che è durante il tempo in cui vi consacrate alla ricerca della verità, che voi usate ed abusate delle cose che avevate rifiutato, proprio come se la verità ne dipendesse, o fosse poggiata su di esse come sul suo vero fondamento. Ma — mi direte voi — io mi servo di questa rinuncia come di una macchina, temporaneamente, per costruire la base della colonna della scienza ed elevarne l'edificio, come fanno ordinariamente gli architetti, che sogliono edificare delle macchine, che non servono loro che per qualche tempo, allo scopo di elevare le loro colonne e porle al loro posto; e dopo averne ricavato l'utile che ne vogliono, le disfanno e non se ne servono più; perchè non vorreste che facessi come loro? Fatelo, alla buon'ora; ma badate che la vostra colonna, il suo piedistallo e tutto il vostro edificio non siano talmente poggiati e sostenuti su questa macchina, che non

caschino a terra, quando vorrete ritirarla. Ed è ciò che trovo principalmente da ridire in questo metodo: esso pone o stabilisce cattive fondamenta, e vi si appoggia in tal maniera, che, distrutte o ritirate queste fondamenta, esso stesso si distrugge o non appare più.

Risposta IV. Questo metodo pecca per eccesso, cioè fa più di quanto non domandino da esso le leggi della prudenza, e più di quanto mai nessuno abbia desiderato. Io confesso, in verità, che ci sono degli uomini, i quali vogliono che si dimostri loro l'esistenza di Dio e l' immortalità dell'anima, ma non c'è stato ancora nessuno finora, che non sia stato soddisfatto di conoscere che vi è un Dio che governa tutte le cose, e che l'anima dell'uomo è spirituale ed immortale, con la stessa certezza con la quale sa che due e tre fan cinque, o che gli uomini hanno dei corpi; sì che è affatto inutile e superfluo ricercare in ciò una certezza maggiore. Di più, come nelle cose che riguardano l'uso della vita vi sono limiti di certezza, che ci bastano per condurci con prudenza e sicurezza nelle nostre azioni, egualmente per le cose speculative ci sono anche dei limiti, giunti ai quali si è in sicurtà; sì che, senza far caso a quanto si vorrebbe ancora tentare o ricercare, si può con prudenza e sicurezza tenersi dove si è, per paura di andare troppo lontano e di far troppo. Ma — mi direte voi — non è piccola lode andar più lontano degli altri, e traversare un guado, che non è stato mai tentato da nessuno. Lo confesso, la lode è grande, ma purchè si possa passarlo senza mettersi al rischio di naufragare. Ecco perchè, per V risposta, dico che questo metodo pecca per difetto: cioè che, volendo abbracciare più cose di quanto può, non mantiene nulla. Io non voglio che voi per testimone e per giudice. Che avete fatto sino ad ora con tutto quel magnifico apparato? Che vi ha fruttato quella sì solenne rinuncia, e anzi sì generale e sì generosa, che non avete neppure risparmiato voi stesso, non avendo riserbato per voi che questa comune nozione: Io penso, io sono, io sono una cosa che pensa; sì comune, dico, e sì familiare al più umile degli uomini, che non si è mai trovato nessuno,

da che esiste il mondo, che ne abbia, sia pure menomamente, dubitato, e che abbia seriamente domandato che gli si provasse che egli esiste, che pensa, che è una cosa che pensa? Sì che non dovete mica aspettarvi di ricevere dei gran ringraziamenti da nessuno, a meno che forse qualcuno, trasportato, come me, da una singolare affezione per voi, vi ringrazi della buona volontà che avete per tutto il genere umano, e lodi i vostri generosi e straordinari disegni.

Risposta VI. Questo metodo pecca e cade nell'errore che esso riprende negli altri; poichè si stupisce che tutti gli uomini, senza eccezione, credano e dicano con tanta confidenza: ho un corpo, una testa, degli occhi, ecc.; e non si stupisce di se stesso, quando dice con una simile confidenza: Io non ho corpo, nè testa, nè occhi, ecc.

Risposta VII. Questo metodo pecca e commette un errore che gli è particolare; poichè quello che il resto degli uomini tiene in qualche modo per certo, ed anche per sufficientemente certo, per esempio: Io ho una testa, vi sono dei corpi, degli spiriti, ecc., questo metodo, per un disegno che gli è proprio, lo revoca in dubbio, e tien per certo il suo opposto, cioè: Io non ho testa, non vi son corpi, non spiriti; e lo tiene, anzi, per così certo, da pretendere che ciò possa servire di fondamento ad una metafisica esattissima e compiutissima, e vi si appoggia esso stesso in tal modo che, se gli togliete quest'appoggio, batterà il naso in terra.

Risposta VIII. Questo metodo pecca per imprudenza; poichè non bada che una spada a due tagli è da temere dovunque, e, credendo di evitarne uno, si vede ferito dall'altro: per esempio, esso non sa se nel mondo esista veramente un corpo; e poichè ne dubita, lo rifiuta, e ammette il suo opposto: Non vi son corpi al mondo; e prendendo quest'opposto, che è per lo meno tanto dubbio quanto il suo contrario, per una cosa certissima, ed appoggiandovisi sopra senza alcuna considerazione, pecca e si ferisce.

Risposta IX. Questo metodo pecca con cognizione, poichè, sapendolo e volendolo, e dopo di esserne avvertito, si

acceca da se stesso, e facendo una volontaria rinuncia a tutte le cose che sono necessarie per scoprire la verità, si lascia ingannare esso stesso dalla sua analisi, non solamente provando quello che pretende, ma anche quello che maggiormente teme.

Risposta X. Questo metodo pecca per commissione, quando, contro ciò che aveva espressamente e solennemente proibito, ritorna alle sue antiche opinioni, e, contro le leggi della sua rinuncia, riprende quello che aveva rifiutato. Credo che ve ne ricordiate abbastanza.

Risposta XI. Questo metodo pecca per omissione; poichè, dopo avere stabilito come uno dei suoi principali fondamenti « che bisogna con ogni cura badare di nulla ammettere come vero che non possiamo provare esser tale », se ne dimentica spesso, ammettendo inconsideratamente per vero e per certissimo, senza provarlo, tutto questo: « I sensi c' ingannano talvolta, tutti noi sognamo, ci sono dei pazzi », e cento altre cose di questo genere.

Risposta XII. Questo metodo pecca perchè non ha nulla di buono o nulla di nuovo, ed ha molto di superfluo.

Poichè, 1) se per questa rinuncia di tutto quello che è dubbio s' intende solamente un'astrazione, che si chiama metafisica, la quale fa sì che non si considerino le cose dubbie se non come dubbie, e che perciò ci obbliga a distoglierne il nostro spirito quando vogliamo cercare qualcosa di certo, senza attribuir loro maggior fiducia che alle cose interamente false; se è questo, dico, esso afferma qualcosa di buono, ma non dice nulla di nuovo, e quest'astrazione non avrà nulla di speciale, e che non sia comune a tutti i filosofi, senza eccettuarne nemmeno uno.

2) Se con questa rinuncia esso vuole che si respingano le cose dubbie, in modo da supporle e ritenerle false, e, a questa stregua, esso se ne serve come di cose false, o dei loro opposti come di cose vere, dirà, sì, qualcosa di nuovo, ma non dirà nulla di buono; e questa rinuncia sarà, a dir vero, nuova, ma non già legittima.

3) Se esso dice che con la forza ed il peso delle sue ra-

gioni prova con certezza ed evidenza che « io sono una cosa pensante, e, in quanto tale, non sono nè uno spirito, nè un'anima, nè un corpo, ma una cosa talmente separata da tutto ciò, che posso essere concepita senza concepire nulla di essi; precisamente come si concepisce l'animale, o una cosa che sente, senza concepire ancora quella che nitrisce, o che ruggisce, ecc. », dirà qualcosa di buono, ma non dirà nulla di nuovo, poichè le cattedre dei filosofi non cantano null'altro, e questo è insegnato da tutti quelli che credono che le bestie pensino, o anche (posto che il pensiero abbracci anche il sentimento, sì che una cosa che sente, che vede, o che ode, pensi) da tutti quelli che credono che le bestie sentano, cioè, in una parola sola, da tutti gli uomini.

4) Se si dice che è stato provato, con ragioni buone e maturamente considerate, che colui che pensa veramente esiste, e che è una cosa o una sostanza pensante, e che, mentre esiste, non perciò segue che ci siano veramente al mondo spiriti, corpi ed anime, si dirà qualcosa di nuovo, ma non si dirà nulla di buono, nè più nè meno che se si dicesse che un animale esiste, e che, pertanto, non esistono nè leoni, nè volpi, nè altri animali.

5) Se colui che si serve di questo metodo dice che pensa, cioè che intende, vuole, immagina e sente; e che pensa in modo tale che, per mezzo di un'azione riflessa, riguarda e considera il suo pensiero, il che fa sì ch'egli pensi, ovvero che sappia e consideri di pensare (il che propriamente si chiama percepire, o avere una conoscenza interiore), e se dice che questo è la caratteristica di una facoltà o di una cosa che è al disopra della materia, che è spirituale, e quindi ch'egli è uno spirito, egli dirà ciò che non ha detto ancora, ciò che doveva dire, ciò che mi aspettavo che dicesse, e ciò che gli ho voluto anche spesso suggerire, quando l'ho visto arrabattarsi invano per dirci quello che egli era: dirà, dico, qualcosa di buono, ma non dirà nulla di nuovo, non essendovi nessuno che non l'abbia altra volta imparato dai suoi precettori, e questi dai loro maestri, fino ad Adamo.

Certamente, se dice questo, quante cose superflue vi sa-

ranno in questo metodo! quante esorbitanze! qual battologia [1]! quanti artifici buoni solo per pompa o per ingannarci! A che pro obbiettarci gl' inganni dei sensi, le illusioni dei dormienti, e le stravaganze dei matti? Qual'è lo scopo di questa rinuncia, così rigorosa ch'essa non ci lascia come residuo che il nulla? Perchè delle peregrinazioni sì lunghe, e che durano tanto tempo, in paesi stranieri, cui i sensi non si avvicinano, fra ombre e spettri? A che serve tutto ciò per la convinzione e la prova dell'esistenza di Dio? Come se essa non potesse provarsi senza rovesciar tutto! Ma a che pro questa mescolanza e questo cambiamento di tante opinioni? Perchè ora rifiutar le antiche per adottarne delle nuove, ed ora rifiutare queste nuove per riprendere le antiche? Sarebbe forse perchè, come un tempo ogni Dio [2] aveva le sue cerimonie particolari, così pure a questi nuovi Misteri occorrono anche nuove cerimonie? Ma perchè, senza divertirsi in tanti imbrogli, non esporre piuttosto la verità chiaramente, nettamente e brevemente così: io penso; io conosco il mio pensiero; dunque sono uno spirito?

6) Infine, se dice che intendere, volere, immaginare, sentire, cioè pensare, sono proprietà dello spirito in modo tale che nessun animale, fuori che l'uomo, pensa, immagina, sente, vede, ecc., egli dirà qualcosa di nuovo, ma non dirà nulla di buono: e, per di più, lo dirà senza prova e senza approvazione, a meno che forse non ci serbi e ci nasconda qualcosa (ch'è il solo rifugio che gli resti) per mostrarcela con stupore ed ammirazione a suo tempo. Ma è già tanto tempo che si attende ciò da lui, che non v'è più ragione alcuna di sperarlo.

Risposta ultima. — Voi temete qui, senza dubbio (ed io ve lo perdono), pel vostro metodo, che voi vagheggiate, carezzate ed abbracciate come vostra creatura; avete paura che, avendolo reso colpevole di tanti peccati e vedendo

---

[1] [βαττολογία = vuota chiacchiera; cfr. Matth. 6, 7.]

[2] [Ed. lat. (AT, VII, p. 534): *ut sacris olim Bonae Deae et Conscii* (Consi).]

adesso che fa acqua da ogni parte, io non lo condanni al mondezzaio. Non temete! io vi sono amico più di quanto credete. Io vincerò la vostra aspettativa, o almeno l'ingannerò; tacerò ed avrò pazienza. So chi siete, e conosco la forza e la vivacità del vostro ingegno. Quando avrete preso tempo sufficiente per meditare, e principalmente quando avrete consultato in segreto la vostra analisi, che non v'abbandona mai, scuoterete tutta la polvere del vostro metodo, ne laverete tutte le macchie, e ci farete vedere allora un metodo affatto pulito e netto ed esente da ogni difetto. Nel frattempo, contentatevi di questo, e continuate a prestarmi la vostra attenzione, nel mentre che continuerò a soddisfare alle vostre domande. Ho raccolto molte cose in poche parole, per non essere lungo; e non ne ho toccato la maggior parte che leggermente, come son quelle che riguardano lo spirito, e quelle che concernono la concezione chiara e distinta, la vera e la falsa, ed altre simili; ma voi saprete ben raccogliere quello che avremo fatto espressamente cadere. Ecco perchè vengo alla vostra terza questione.

TERZA QUESTIONE

Se si possa instaurare un nuovo metodo.

Voi chiedete in terzo luogo se... Ecco tutto quello che il R. P. m'ha inviato; ed essendo stato supplicato di mandare il resto, ha risposto che non aveva allora il tempo di farne di più. Ma, per mio conto, avrei creduto di commettere un delitto, omettendo qui la menoma sillaba del suo scritto.

Osservazioni del signor Descartes.

Crederei sufficiente aver riportato il bel giudizio che voi avete testè inteso riguardo al metodo di cui mi servo per ricercare la verità, per far conoscere quanto poca ragione

e verità esso racchiude, se fosse stato pronunciato da una persona ignota; ma poichè l'autore di questo giudizio ha una posizione nel mondo, la quale è tale che difficilmente ci si potrebbe convincere che manchi d' ingegno e di tutte le altre qualità che si richiedono in un buon giudice, per paura che la troppo grande autorità del suo ministerio non porti pregiudizio alla verità, supplico qui i lettori di ricordarsi che prima di venire alle sue dodici risposte da lui testè fatte, egli non ha attaccato nulla di tutto quanto ho detto, ma ha soltanto impiegato vani ed inutili cavilli per trarre di là occasione di attribuirmi opinioni sì poco credibili, da non meritar confutazione. Ora poi, in queste dodici risposte, invece di provar qualcosa contro di me, si contenta di supporre vanamente di aver già prima provato le cose da lui attribuitemi; e, per fare apparir maggiormente l'equità del suo giudizio, finge di aver voluto soltanto scherzare, quando ha riferito le cause delle sue accuse; ma qui, dove si tratta di giudicare, fa il grave, il serio ed il severo; e nelle undici prime risposte, pronuncia arditamente e definitivamente contro di me una sentenza di condanna; e, infine, nella dodicesima comincia a deliberare e distinguere in questo modo: « Se intende questo, non dice nulla di nuovo; se quello, non dice nulla di buono », ecc., sebbene, nondimeno, non si tratti là che di una sola e medesima cosa considerata diversamente, cioè della sua propria finzione, della quale voglio farvi qui vedere l'assurdità per mezzo di questa comparazione.

Io ho dichiarato, in più luoghi dei miei scritti, che cercavo dappertutto d' imitare gli architetti, che, per elevare grandi edifici nei luoghi dove il macigno, l'argilla e la terra ferma son coperti di sabbia e di ghiaia, innanzi tutto scavano profonde fosse, e di là rigettano non soltanto la ghiaia, ma tutto quel che si trova poggiato su di essa, o che è mescolato o confuso insieme con essa, allo scopo di posare dopo le loro fondamenta sul macigno e la terra ferma; poichè, nella stessa maniera, io ho, innanzi tutto, rifiutato come sabbia e ghiaia tutto quanto riconobbi essere dubbio ed incerto; e quindi, dopo aver considerato che non si poteva

dubitare che la sostanza che dubita così di tutto, o che pensa, non esistesse mentre dubita, mi sono servito di questo come d'una terra ferma, sulla quale poggiare le fondamenta della mia filosofia.

Ora, il nostro autore è simile a un muratore, il quale, per sembrare più abile di quel che fosse, geloso della fama d'un architetto che costruiva una cappella nella sua città, cercava con ogni cura tutte le occasioni di controllare la sua arte e la sua maniera di fabbricare; ma poichè era sì rozzo e sì poco versato in quell'arte, da essere incapace di capir nulla di tutto quel che faceva quell'architetto, non osava attaccare che i primi rudimenti di quest'arte e le cose che sono chiare di per se stesse. Per esempio, egli notava che quegli cominciava dallo scavare la terra, e gettar fuori non soltanto la sabbia e la terra mobile, ma anche le legna, le pietre e tutto quel che si trovava mescolato con la sabbia, allo scopo di arrivare alla terra ferma e poggiarvi sopra le fondamenta del suo edificio. E di più, aveva udito dire che, per dare una spiegazione a quelli che gli domandavano per qual ragione scavasse in tal modo la terra, egli aveva loro risposto che la superficie della terra, sulla quale camminiamo, non è sempre abbastanza salda per sostener grandi edifici, e principalmente poi la sabbia, non solamente perchè questa cede, quando è molto carica, ma anche perchè le acque e i torrenti la trascinano spesso con sè, donde segue la ruina infallibile e inattesa di tutto l'edificio; ed infine, che quando simili ruine avvengono nei luoghi più profondi, e nelle cave più solide, gli scavatori, per trovare delle scuse alle loro malefatte, son soliti attribuir questo a spiriti folletti o maligni, che si dice abitino nei luoghi sotterranei. Dal che il nostro muratore coglieva l'occasione di far credere che quell'architetto non aveva niun altro segreto per fabbricare la sua cappella che bene scavare, o almeno che scambiava per la costruzione della sua cappella o della sua fabbrica la fossa o la pietra scoperta al fondo, ovvero quello che era innalzato su questa fossa in tal guisa che, tuttavia, essa restasse vuota, e che questo architetto era sì sciocco da temere che

la terra s' inabissasse sotto i suoi piedi, o fosse messa sossopra da spiriti maligni. Avendo fatto creder questo a dei ragazzi o ad altre persone sì poco versate nell'architettura, da prender come una cosa nuova e meravigliosa veder scavare delle fondamenta per elevare degli edifici, e che, del resto, dando facile credito a quell'uomo, che essi conoscevano, e che tenevano per uomo dabbene e assai sperimentato nella sua arte, diffidavano della presunzione di quell'architetto, che era loro sconosciuto, e del quale si diceva loro che non aveva ancora fabbricato niente, ma aveva soltanto scavato grandi fondamenta, egli ne divenne sì giulivo e sì pieno di presunzione, da credere di poterne convincere anche il resto degli uomini. E benchè quell'architetto avesse già riempito di buone pietre tutte le fosse da lui fatte, e colà stesso avesse fabbricato e costruito la sua cappella in modo solidissimo e fermissimo, ed essa fosse visibile agli occhi di tutti, quel pover'uomo, nondimeno, continuava a restare nella stessa speranza e nello stesso disegno di convincere tutti gli uomini delle sue favole e delle sue imitazioni; e per questo non mancava tutti i giorni di spacciarle nelle pubbliche piazze a tutti i passanti, e di fare davanti a tutti delle commedie sul nostro architetto, il soggetto delle quali era questo.

Innanzi tutto, egli lo faceva comparire in atto di comandare che si scavasse bene a fondo, e che si facessero di gran fosse, e che non se ne togliesse soltanto tutta la sabbia e tutta la ghiaia, ma anche tutto quel che si trovava mescolato con essa, fino alle pietre molli ed alle pietre da taglio; in una parola, che se ne togliesse tutto e che non vi si lasciasse nulla. Ed egli si divertiva ad insistere principalmente su queste parole: « nulla, tutto fino alle pietre molli ed alle pietre da taglio »; ed in pari tempo faceva finta di voler imparare da lui l'arte di fabbricare bene, e di voler discendere con lui in quelle fosse. — « Fatemi da guida — gli diceva —; comandate, parlate, io sono prontissimo a seguirvi o come compagno o come discepolo. Che volete che faccia? io voglio espormi in questo cammino, sebbene sia nuovo e

mi faccia paura a cagion della sua oscurità. V' intendo, voi volete che faccia quello che vedrò fare a voi, che metta il piede dove voi metterete il vostro. Ecco, senza dubbio, una maniera di comandare e di condurre assolutamente ammirabile; e poichè mi piacete in questo, vi obbedisco. »

Poi, facendo finta di aver paura dei folletti in quella fossa, cercava di far ridere i suoi spettatori, dicendo loro queste parole: « E, a dir vero, potrete fare in modo che io sia senza timore e senza spavento adesso, e che non abbia nessuna paura di questo cattivo genio? In verità, sebbene facciate quanto potete per rassicurarmi, sia con la mano, sia con la voce, non senza molto spavento discendo in questi luoghi oscuri e pieni di tenebre ». E proseguendo il suo discorso, diceva loro: « Ma, ahimè! con quanta facilità dimentico la risoluzione che ho preso! Che ho fatto! io m'ero, al principio, abbandonato per intero a voi ed alla vostra guida, mi ero dato a voi per compagno e per discepolo, ed ecco che esito fin dall'entrata, tutto spaventato ed irresoluto! Perdonatemi, vi prego; ho peccato, lo confesso, e peccato grandemente; e non ho in ciò fatto apparire che la debolezza del mio intelletto. Io dovevo senza niuna paura gettarmi arditamente nell'oscurità di questa fossa, e, tutt'al contrario, ho esitato e resistito ».

Nel terzo atto, egli rappresentava quell'architetto che gli mostrava nel fondo di quella fossa una pietra o un grosso macigno, sul quale voleva poggiare tutto il suo edificio; ed egli, burlando, gli diceva: « Ora va bene! avete trovato quel punto fisso d'Archimede; senza dubbio, sposterete la macchina del mondo, se vi ci mettete: tutto già vacilla. Ma, di grazia (poichè voi volete, come credo, tagliar tutto sino al vivo, affinchè non vi sia nulla nella vostra arte che non sia conveniente, ben connesso e necessario), perchè ritenete qui questa pietra? non avete voi stesso comandato che si gettassero e si mettessero fuori e le pietre e la sabbia? Ma forse lo avete dimenticato: tanto è difficile, anche ai più esperti, di cacciar del tutto dalla loro memoria il ricordo delle cose, cui si sono abituati sin dalla loro giovinezza; sì che non si

dovrà disperare se accade che io vi manchi, io che non sono ancora ben versato in quest'arte ». Oltre ciò, quell'architetto raccoglieva pietre e rottami, che erano stati prima gettati con la sabbia, per servirsene e usarli nella sua fabbrica; della qual cosa ridendosi, l'altro gli diceva: « Oserò, signore, prima che andiate avanti, domandarvi perchè, dopo aver respinto solennemente, come avete fatto, tutti questi rottami e tutte queste pietre molli, avendoli giudicati non abbastanza fermi, volete ancora passarvi gli occhi sopra e riprenderli, come se ci fosse speranza di fabbricar nulla di solido con questi pezzi di pietra, ecc.? Anzi, poichè tutte le cose che avete rifiutato poco prima non erano ferme, ma barcollanti (poichè, altrimenti, perchè le avreste rifiutate?) come potrà essere che le stesse cose non siano più adesso deboli e vacillanti? », ecc. E un poco dopo: « Permettete anche che ammiri qui la vostra abilità di servirvi di cose deboli per stabilirne di salde, e di tuffarci nel buio per farci vedere la luce », ecc. Dopo di che, diceva un sacco di sciocchezze sul nome e sull' ufficio di architetto e di muratore, che non servivano in nulla alla bisogna, se non che, confondendo il significato di queste parole e i doveri di queste due arti, rendeva più difficile distinguere l'una dall'altra.

Al quarto atto, li si vedeva tutti e due nel fondo di questa fossa; e là quell'architetto cercava di cominciare a costruire la sua cappella; ma in vano; poichè, innanzi tutto, appena egli pensava di mettere la prima pietra alla sua fabbrica, subito il muratore l'avvertiva che egli stesso aveva comandato di gettar fuori tutte le pietre, e così che quello era contro le regole della sua arte; la qual cosa intendendo quel povero architetto, vinto com'era dalla forza di questa ragione, era costretto a lasciar là la sua opera; e quando, dopo di ciò, pensava di prender delle pietre tenere, dei mattoni, della calcina o qualche altra cosa per ricominciare, quel muratore non mancava di soffiargli continuamente alle orecchie: « Voi avete comandato che si gettasse tutto; voi non avete conservato nulla »; e con queste parole sole di

nulla e di tutto, come per mezzo di qualche incantesimo, distruggeva tutta la sua opera; ed infine tutto quello che diceva era così conforme a tutto quello che è qui, dal paragrafo quinto al nono, che è inutile che io lo ripeta.

Infine, nel quinto atto, vedendo un grandissimo numero di persone attorno a sè, egli cambiò tutto d'un colpo, e in modo affatto nuovo, la gaiezza della sua commedia in una tragica severità; e dopo aver tolto di sopra al viso le impronte di calce e di gesso, che lo facevano apparire per quello che era, con tono grave e viso serio si mise a raccontare ed a condannare, in pari tempo, tutti gli sbagli di questo architetto, che egli diceva di aver fatto notare prima negli atti precedenti. E per farvi vedere il rapporto che corre fra il nostro autore e quel muratore, voglio riferirvi qui lungamente il giudizio che egli fece l'ultima volta che divertì il popolo con simili spettacoli. Fingeva di essere stato pregato da quell'architetto di dirgli il suo parere riguardo alla sua arte di fabbricare, ed ecco ciò che gli rispondeva:

1. — « Quest'arte pecca nelle fondamenta; poichè non ne ha e ne ha un' infinità. E, veramente, tutte le altre arti che prescrivono regole per edificare si servono di fondamenta fermissime, come pietre da taglio, mattoni, pietre tenere, e mille altre cose simili, sulle quali poggiano i loro edifici e li elevano assai in alto. Questa, tutt'al contrario, per fare un edificio, non da qualche materia, ma da nulla, rovescia, scava e rigetta tutte le antiche fondamenta, senza conservarne nulla; e adottando di proposito deliberato un metodo contrario, per non mancare del tutto di mezzi, ne inventa essa stessa di quelli che le servono da ali, ma da ali di cera; e stabilisce fondamenta nuove, direttamente opposte a quelle degli antichi, e con questo mezzo, credendo di evitare l' instabilità di quelle, casca in una nuova: rovescia quello che è fermo per appoggiarsi su quello che non lo è; inventa essa stessa dei mezzi, ma dei mezzi rovinosi; prende delle ali, ma delle ali di cera; eleva bene in alto il suo edificio, ma solo per cascare; infine, dal nulla vuol fare qualcosa, ma, in effetti, non fa nulla. »

Ora, chi vide mai nulla di più debole di tutto questo discorso, che la sola cappella, fabbricata per lo innanzi da quell'architetto, faceva vedere manifestamente esser falso? Poichè era facile vedere che le fondamenta ne erano fermissime, che egli non aveva distrutto e rovesciato null'altro che ciò che doveva esserlo, che non si era allontanato in nulla dalla maniera ordinaria se non quando aveva avuto qualcosa di meglio, e che il suo edificio era di tale altezza da non minacciare nè caduta, nè rovina; ed infine che egli si era servito d'una materia solidissima, e non di nulla, per elevare e costruire in onore di Dio, non un edificio vano e chimerico, ma una grande e solida cappella, dove Dio potrebbe essere a lungo onorato. Io potrei rispondere le stesse cose al nostro autore per rovesciare tutto quello che egli ha detto contro di me, poichè le sole meditazioni da me scritte fanno vedere a sufficienza la vacuità delle sue obbiezioni. E non bisogna qui accusare lo storico di non aver fatto una relazione fedele delle parole del muratore, perchè gli fa dare delle ali all'architettura, e molte altre cose che pochissimo gli si addicono, poichè forse l'ha fatto a bella posta per far vedere il turbamento in cui era il suo spirito; ed io non credo che quelle cose convengano meglio al metodo di ricercare la verità, al quale, pertanto, il nostro autore le applica.

2. — Egli rispondeva: « Questa maniera d'architettura pecca nei mezzi, poichè non ne ha, rifiutando gli antichi senza proporne dei nuovi. Le altre maniere hanno una squadra, una regola, un piombo, con la guida dei quali, nè più, nè meno che con un filo di Arianna, sortono facilmente dai loro labirinti, e dispongono con giustezza e facilità le pietre più informi. Ma questa, al contrario, corrompe e guasta tutta la forma antica, quando impallidisce di paura al solo pensiero dei folletti e dei lupi mannari, quando teme che la terra le manchi e ceda, quando ha paura che la sabbia non sfugga e non vada via. Proponetele di alzare una colonna, essa impallidirà di timore alla sola posizione della base, di qualunque forma possa essere: forse — dirà —

i folletti la rovesceranno! Ma che cosa farà essa quando si dovrà alzare il suo corpo? essa tremerà e dirà che è troppo debole; che forse è soltanto di gesso e non di marmo; che spesso se ne son visti di quelli che si credevano durissimi e fermissimi, che l'esperienza ha fatto conoscere come fragilissimi. Infine, che cosa sperate voi che essa farà, quando si tratterà di piantare il capitello a questa colonna? essa diffiderà di tutto come se le si volessero mettere dei ferri ai piedi. Non si sono forse visti — dirà essa — cattivi architetti, che ne hanno drizzato parecchi, che essi credevano fermissimi, e che, nondimeno, sono cascati di per se stessi? Che ne so io, se non accadrà lo stesso a questo, e se i folletti non scuoteranno la terra? Essi sono cattivi, ed io non so ancora se la base è sì ben poggiata, che questi maligni spiriti non possano nulla contro di essa. Che direte voi a questo? E che potrete fare, quando il suo autore vi dirà con una ostinazione invincibile che voi non sapreste rispondere della fermezza del capitello, se non sapete prima che il corpo della colonna non è d'una materia fragile; che non è appoggiato sulla sabbia, ma sulla pietra, e anzi sulla pietra sì ferma che non ci sono spiriti maligni che possano scuoterla? Che fare, quando egli vi dirà che nè la materia, nè la forma di questa colonna non val nulla? (qui, con audacia faceta e ridicola, mostrava a tutti quanti il ritratto di una delle colonne, che quell'architetto aveva impiegato nella fabbrica della sua cappella), e cento altre cose simili, sulle quali se credete di metterlo alle strette, egli vi dirà subito: Attendete che io sappia se essa è fabbricata sulla roccia, e se vi siano spiriti maligni colà. Ma, almeno, mi direte voi, questa maniera d'architettura ha questo di comodo che, non volendo punto colonne, impedisce infallibilmente di erigerne di cattive? Il vantaggio è bello, senza dubbio, e non è forse come chi strappasse il naso a un bambino, ecc.? », poichè questo non vale la pena d'essere ripetuto; ed io prego qui i lettori di volersi prendere la pena di comparare ognuna di queste risposte a quelle del nostro autore.

Ora, questa risposta, come pure la precedente, era ma-

nifestamente convinta di falso dalla sola visione di quella cappella, poichè si vedeva un gran numero di colonne solidissime, e, tra le altre, quella stessa di cui egli aveva fatto vedere il ritratto, come di una cosa che fosse stata rifiutata da quell'architetto. E nella stessa maniera i miei soli scritti fan vedere abbastanza che io non rimprovero i sillogismi, e che neppure ne cambio, o ne corrompo punto le forme, poichè me ne sono servito io stesso quante volte ce n'è stato bisogno. E, tra gli altri, quello stesso ch'ei riferisce, e di cui egli dice che io condanno la materia e la forma, è tratto dai miei scritti; e si può vederlo alla fine della risposta da me fatta alle seconde obbiezioni, nella prima proposizione, dove dimostro l'esistenza di Dio. Ed io non posso indovinare a quale scopo egli finga ciò, se non forse per mostrare che tutte le cose da me proposte come vere e certe ripugnano affatto a questa rinuncia generale a tutto quello che è dubbio, che egli vuole spacciare pel solo metodo che io abbia di ricercare la verità; il che ripugna affatto, e non è meno puerile ed inetto del pensiero sciocco di quel muratore, che faceva consistere tutta l'arte dell'architettura nello scavare delle fondamenta, e che biasimava tutto quel che faceva in seguito quell'architetto come contrario a ciò.

3. — Egli rispondeva: « Questa maniera pecca contro il fine, non potendo costruir nulla di fermo e di durevole. Ma in che modo lo potrebbe, poichè si toglie essa stessa tutti i mezzi per farlo? Voi lo avete visto e sperimentato con me in quei giri, o, piuttosto, in quegli errori, simili a quelli di Ulisse, che mi avete fatto fare, e che ci hanno tutti e due grandemente stancati; voi sostenevate di essere un architetto, o di saperne l'arte, ma non l'avete mai saputo provare, e siete restato a mezza via, imbrogliato in mille difficoltà, e questo tante volte che stento a ricordarmene. E, nondimeno, sarà bene ricordarsene adesso, affinchè la risposta che debbo darvi non perda nulla della sua forza. Ecco, dunque, i principali capi di questa nuova maniera d'architettura, per i quali essa si taglia da se stessa i nervi, e si toglie ogni speranza di poter mai avanzare in quest'arte. 1) Voi non sapete se sotto

la superficie della terra troverete la roccia; e quindi, non dovete fidarvi di questa roccia o di questa pietra (se pure potete mai poggiarvi sulla roccia) più che della sabbia stessa. Dal che deriva che tutto è incerto e vacillante, e che nulla può fabbricarsi di fermo. Io non ve ne porterò nessun esempio; pensateci voi stesso, e percorrete tutti gli angoli della vostra memoria, e se vi troverete cosa alcuna che non sia infetta da quella macchia, mi farete piacere mostrandomela. 2) Prima d'aver trovato la terra ferma, al di sotto della quale io so che non vi sono nè sabbia, nè spiriti maligni, che possano scuoterla, debbo gettar via tutto, ed avere per sospetta ogni specie di materia; o, almeno, secondo la comune e antica maniera di fabbricare, debbo, prima di tutto, definire se può esserci qualche materia che non debbasi punto gettar via, e qual'è questa materia, ed avvertire, in pari tempo, gli scavatori di ritenerla nella loro fossa. Dal che segue, come prima, che non v'è nulla di fermo, ma che tutto è troppo debole, e quindi inutile, per la costruzione d'un edificio. 3) Se v'è qualcosa che può essere, sia pure di poco, scossa, tenete già per certo e fate conto che sia già rovesciata, non pensate che a scavare, e servitevi di questa fossa vuota come di un fondamento. Donde segue che tutti i mezzi per fabbricare gli sono tolti: poichè, che potrebbe fare quest'architetto? egli non ha più nè terra, nè sabbia, nè pietra, nè alcun'altra cosa. Non mi dite che non si scaverà per sempre, che questo si fa solo per un certo tempo, e fino a una certa profondità, secondo che ci sarà più o meno sabbia. Poichè ammetto che ciò sia soltanto temporaneamente; ma si tratta del tempo in cui volete fabbricare, e durante il quale usate ed abusate della vacuità di questa fossa, come se tutta la costruzione ne dipendesse, e si appoggiasse su quella come sul suo vero fondamento. Ma, mi direte voi, io me ne servo per stabilire e assicurare il piede e la base della mia colonna, come fanno ordinariamente gli altri architetti. Non è forse abitudine loro di fabbricare certe macchine che non servono loro che temporaneamente, allo scopo di elevare le loro colonne e porle al loro luogo? ecc. », come sopra.

Ora, se in tutto ciò questo muratore vi è sembrato ridicolo, io trovo che il nostro autore non lo è meno. Poichè, come quell'architetto, pur avendo cominciato a scavare ed a rimuovere da quelle fondamenta quanto non era poggiato che sulla sabbia, nondimeno fabbricò ed elevò una bella e grande cappella, egualmente non si troverà che la rinuncia da me fatta in principio a tutto quello che può essere dubbio mi abbia chiuso le vie, che possono condurre alla conoscenza della verità, come può vedersi da quanto ho dimostrato nelle mie meditazioni; o, almeno, [il nostro autore] dovrebbe farmi vedere che mi sono ingannato, facendomi notare in esse qualcosa di falso o d' incerto; il che non facendo, e neanche lo potrebbe fare, bisogna confessare che non può scusarsi di essersi sbagliato d'assai. E non ho mai pensato di provare che io (cioè una cosa pensante) ero uno spirito, più che l'altro a provare che era un architetto. Ma, a dir vero, il nostro autore, con tutta la pena che qui si è data, non ha provato altro che, se pure aveva spirito, non ne aveva molto. E benchè, spingendo il suo dubbio metafisico fino alla fine, si venga al punto di supporre che non si sa se si dorma o si vegli, non ne segue che, perciò, non possa trovarsi nulla di certo e di sicuro, come, dal fatto che un architetto, che comincia a scavare le sue fondamenta, non sa se sotto la sabbia troverà o pietra o argilla o qualche altra cosa, non segue — dico — che non possa mai in quel punto trovare la terra ferma, o, che dopo averla trovata, non debba fidarsene. E dal fatto che, prima di sapere che vi è un Dio, ognuno ha occasione di dubitare di tutte le cose, cioè di tutte quelle di cui non si ha la chiara percezione presente allo spirito, come ho detto più volte, segue tanto poco che tutto è inutile per la ricerca della verità; quanto poco, dal fatto che quell'architetto aveva ordinato di gettar tutto dalla fossa ch'egli faceva per scavare le sue fondamenta, prima e fino a che avesse trovato la terra ferma, seguiva che non c'era stata nè pietra nè sasso in quella fossa per fabbricare ed elevare le sue fondamenta. E quel muratore, dicendo che, secondo la comune ed antica architettura, non si dovevano

gettar via tutti quei sassi e quelle pietre tenere dalla fossa che si scavava, e che si dovevano avvertire gli scavatori di metterli da parte e conservarli, errava non meno sconciamente di come fa oggidì il nostro autore, sia dicendo « che bisogna, prima di tutto, definire se possono esserci proposizioni esenti dal dubbio, e quali sono queste proposizioni » (poichè in che modo potrebbero essere definite da colui che noi supponiamo non conoscerne nemmeno una?), sia proponendo questo come uno dei precetti della comune ed antica filosofia, nella quale non si trova nulla di simile. E quel muratore fingeva che quell'architetto volesse servirsi di quella fossa vuota per fondamento, e che tutta la sua arte ne dipendesse, altrettanto scioccamente di quanto il nostro autore s'inganna visibilmente, dicendo « che io prendo per principio il contrario di quello che è dubbio, ed abuso delle cose da me una volta respinte, come se la verità ne fosse dipendente, e vi fosse poggiata come sul suo vero fondamento », non ricordandosi di quanto aveva detto un po' prima, e che egli aveva riferito come proveniente da me, e cioè: « Voi non affermerete nè l'uno, nè l'altro, e nemmeno lo negherete; non vi servirete nè dell'uno, nè dell'altro, e terrete l'uno e l'altro per falso ». Ed infine, quel muratore mostrava tanto bene la sua ignoranza, paragonando la fossa che si scava per gettare le fondamenta a una macchina che si fa solo provvisoriamente, per servire solamente ad erigere ed a mettere in piedi una colonna, quanto il nostro autore comparando a quella macchina la generale rinuncia a tutto quello che è dubbio.

4. — Egli rispondeva: « Questa maniera pecca per eccesso, cioè fa più di quanto da essa chiedono le leggi della prudenza e di quanto mai qualcuno ha desiderato. È bensì vero che ci sono molti che vogliono che si fabbrichino loro buoni e saldi edifici, ma non s'è ancora trovato chi non credesse che bastava che la casa ove abitava fosse tanto ferma, quanto la terra che ci sostiene, sì che è affatto inutile e superfluo ricercare una maggior stabilità. Di più, come per passeggiare ci sono certi limiti di stabilità della terra, che sono più che

sufficienti per poterci passeggiar sopra con sicurezza, egualmente, per la costruzione delle case, vi sono certi limiti di stabilità, raggiunti i quali, si è sicuri, ecc. ».

Ora, benchè questo muratore avesse torto a biasimare così quell'architetto, il nostro autore mi sembra abbia avuto anche meno ragione di riprendermi, come ha fatto, in un soggetto quasi simile; poichè è ben vero che in materia di fabbricare vi sono certi limiti di stabilità, al di là dei quali è inutile passare; e questi limiti sono diversi, secondo la diversità e la grandezza dei fabbricati che si vogliono elevare, poichè le capanne e i tuguri dei pastori possono anche sicuramente poggiarsi sulla sabbia, che non è meno adatta e conveniente per sostenerli, che la roccia per sostenere le grandi torri. Ma non è lo stesso, quando si tratta di stabilire i fondamenti della filosofia; poichè non può dirsi che vi siano limiti al dubbio, al di fuori della certezza, oltre i quali sia inutile passare, e sui quali, anzi, possiamo con ragione e sicurezza poggiarci; poichè consistendo la verità in un indivisibile, può accadere che ciò che noi vediamo non essere certo, per probabile che ci sembri, sia nondimeno, assolutamente falso; e, senza dubbio, filosoferebbe malissimo colui che non avesse nella sua filosofia altri fondamenti se non cose che riconoscesse potere essere false. Ma che risponderà egli agli scettici, che vanno oltre tutti i limiti del dubbio? Come li confuterà? Senza dubbio, li metterà nel numero dei disperati e degl' incurabili. E sta benissimo; ma, tuttavia, in qual rango credete voi che quelli metteranno lui? E non mi dite che ora quella setta non c'è più: essa è in vigore più che mai; e la maggior parte di quelli che credono di avere un po' più d' ingegno degli altri, non trovando nella filosofia ordinaria nulla che li soddisfi, e non vedendo nulla di meglio, si gettano subito nella setta degli scettici; e sono principalmente quelli che vogliono sia dimostrata loro la esistenza di Dio e l' immortalità dell'anima. Sì che quello che dice qui il nostro autore suona male, ed è di pessimo esempio, visto principalmente che egli passa per uomo abile; poichè ciò mostra che egli crede che non si saprebbero con-

futare gli errori degli scettici che sono atei, e così li sostiene e li conferma per quanto è in suo potere. Poichè tutti quelli che sono oggi scettici non dubitano, in pratica, di avere una testa, e che due e tre faccian cinque, e cose simili; ma dicono soltanto che se ne servono come di cose vere, perchè sembrano loro tali; ma che non le credono certamente vere, poichè non ne sono pienamente persuasi e convinti con ragioni certe ed invincibili. E poichè non sembra loro neppure che Dio esista e che la loro anima sia immortale, di là viene che non credono di doversene servire come di cose vere, neppure per quanto riguarda la pratica, se, innanzi tutto, non si provano loro queste due cose per mezzo di ragionamenti più certi di quelli che li inducono ad abbracciare quelle che sembrano loro vere. Ora, avendole in tal modo provate tutte e due nelle mie meditazioni, cosa che nessuno, ch' io sappia, prima di me, aveva fatto, mi sembra che non si potrebbe trovar nulla di più irragionevole che d' imputarmi, come fa il nostro autore in cento luoghi della sua dissertazione, una troppo grande affettazione di dubitare, che è l'unico errore in cui consiste tutta la setta degli scettici. E certamente egli è assolutamente generoso nel fare l'enumerazione dei miei errori; poichè, benchè in quel luogo dica che «non è poca lode andare più lontano degli altri, e traversare un guado che non è mai stato tentato da nessuno», e non abbia nessun motivo di credere che io non l'abbia fatto nell'argomento di cui si tratta, come farò vedere proprio fra poco; nondimeno egli mette ciò nel numero dei miei errori: poichè dice che «la lode non è grande che quando si può traversarlo senza mettersi al rischio di morire», dove sembra che voglia persuadere i lettori che qui ho fatto naufragio, e che ho commesso qualche insigne errore: e, nondimeno, nè lo crede egli stesso, nè ha ragione alcuna di sospettarlo; poichè se avesse potuto trovarne qualcuna, per leggera che fosse stata, per far vedere che mi sono allontanato dal retto cammino in tutto il corso da me preso per condurre il nostro spirito dalla conoscenza della propria esi-

stenza a quella dell'esistenza di Dio e della distinzione di se medesimo dal corpo, senza dubbio non l'avrebbe omessa in una dissertazione sì lunga, sì verbosa e sì vuota di ragioni; ed avrebbe, senza dubbio, preferito di gran lunga produrla piuttosto che cambiar sempre questione, come ha fatto, quando il soggetto richiedeva che ne parlasse, e farmi discutere stupidamente se la cosa che pensa è spirito. Egli non ha, dunque, avuto ragione alcuna di credere, e nemmeno di sospettare, che io abbia commesso il menomo errore in tutto quanto ho detto ed avanzato, e con cui ho rovesciato per il primo quel dubbio immenso degli scettici; egli confessa che questo è degno d'una gran lode, e, nondimeno, non finge forse di riprendermi come colpevole di quell'errore, e di attribuirmi quel dubbio degli scettici, che potrebbe a più giusto titolo essere attribuito a chiunque che a me?

5. — Quel muratore rispondeva: « Questa maniera di fabbricare pecca per difetto: cioè, volendo intraprendere più di quanto può, non viene a capo di niente. Io non voglio per questo altro testimonio, nè altro giudice che voi. Che avete fatto finora con tutto quel magnifico apparato? A che v'è servito lo scavar tanto? ed a che scopo quella fossa sì grande e accogliente, che non avete neppure conservato le pietre più dure e più solide, e che non vi ha insegnato niente altro che quello che ognuno già sa, cioè che la pietra o la roccia che è sotto la sabbia e la terra mobile, è ferma e solida? », ecc.

Pensavo che questo muratore dovesse qui provare qualcosa, come anche il nostro autore in simile occasione: ma come colui rimproverava quell'architetto di non aver fatto altra cosa, con lo scavare, che scoprire la roccia, facendo finta di non sapere che su questa roccia aveva fabbricato la sua cappella; così il nostro autore sembra rimproverarmi che io non abbia fatto altro, respingendo tutto quanto è dubbio, che scoprire la verità di quel vecchio detto: I o p e n s o, d u n q u e s o n o; poichè forse egli conta per nulla che, per suo mezzo, ho provato l'esistenza di Dio e molte altre cose che sono dimostrate nelle mie meditazioni; ed ha anzi il

coraggio di prender me solo qui come testimone della libertà che si prende di dire quel che gli pare e piace; come, in altri punti, sopra soggetti egualmente poco credibili, non si trattiene dal dire che « tutti la pensano come lui », che « i pulpiti non predicano altro », che « noi abbiamo tutti appreso la stessa cosa dai nostri maestri, dall'ultimo sino ad Adamo », ecc. Al che non si deve prestare maggior fede che ai giuramenti di certe persone, che tanto più si mettono a giurare, quanto meno credibile e più lontano dalla verità è quello, di cui cercano di persuadere gli altri.

6. — Egli rispondeva: « Questo architetto, con la sua maniera di fabbricare, casca nell'errore da lui ripreso negli altri. Poichè si stupisce di vedere che tutti gli uomini, senza eccezione, dicono unanimamente e credono che la sabbia o la polvere che ci sostiene sia abbastanza ferma, che la terra su cui siamo non vacilli, ecc.; e non si stupisce di sè che, con un coraggio eguale o maggiore, dice arditamente che bisogna gettare via la sabbia e tutto quel ch'è mescolato con essa », ecc.

Il che era tanto poco ragionevole, quanto tutto quello che dice il nostro autore in simile occasione.

7. — Egli rispondeva: « Quest'arte pecca, e ci getta in un errore che le è proprio. Poichè invece di quello che il resto degli uomini tiene per abbastanza fermo, cioè la terra dove siamo, sabbia, pietre; quest'arte, per un disegno che le è proprio, prende tutto il contrario, cioè la fossa donde si è tratta e gettata la sabbia, le pietre e tutto quello che s'è trovato là dentro, non soltanto per una cosa ferma, ma, anzi, per una cosa sì ferma, che vi si può fondare e fabbricare una cappella solidissima, e vi si appoggia in tal modo, che, se voi le togliete quel sostegno, batterà il naso in terra ».

Nel che quel povero muratore s'inganna non meno del nostro autore, quando, non ricordandosi più di quelle parole da lui dette un poco prima, cioè: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete », ecc.

8. — Rispondeva: « Quest'arte pecca per imprudenza; poi-

chè, non badando che l'instabilità della terra è come una spada a due tagli, pensando di evitare l'uno, si vede ferita dall'altro. La sabbia non è per essa un suolo abbastanza fermo e stabile, poichè la getta via e si serve del suo opposto, cioè della fossa, donde la si è tolta; e, appoggiandosi un po' troppo imprudentemente su questa fossa, come su qualcosa di fermo, ne resta offesa ».

Ove, di nuovo, basta solo ricordarsi di queste parole: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete ». E ciò che qui è detto d'una spada a due tagli è più degno della saggezza di quel muratore che di quella del nostro autore.

9. — Egli rispondeva: « Quest'arte e quest'architetto peccano con cognizione. Poichè, sapendolo e volendolo, e dopo esserne avvertita, essa s'acceca da se stessa, e respingendo volontariamente tutte le cose che son necessarie per fabbricare, si fa ingannare essa stessa dalla sua propria regola, facendo non solo quel che pretende, ma anche quel che non pretende e che teme di più ».

Ora, come quello che qui si dice di quell'architetto è sufficientemente convinto di falso dalla sola vista della cappella da lui eretta, così pure le cose da me dimostrate provano a sufficienza che quello che si è detto di me in simile occasione è egualmente poco vero.

10. — Egli rispondeva: « Essa pecca per commissione, quando, contro quello che aveva espressamente e solennemente vietato, ritorna alle cose antiche e se ne serve, e, contro le leggi da lei osservate scavando, riprende quello che aveva buttato via. Voi ve ne ricordate bene ».

Egualmente il nostro autore non si ricorda di queste parole: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete », ecc.; poichè, altrimenti, in che modo oserebbe egli dire qui che una cosa è stata solennemente proibita, mentre un po' prima ha detto che non bisognava neppure negarla?

11. — Egli rispondeva: « Essa pecca per omissione; poichè, dopo avere stabilito come uno dei suoi principali fondamenti che bisogna con ogni cura badare di nulla ammettere come vero che non possiamo provare esser tale, se ne dimen-

tica spesso, ammettendo inconsideratamente per vero e certissimo tutto questo senza provarlo: La terra sabbiosa non è abbastanza solida per sostenere degli edifici, e molte altre simili massime ».

Nel che quel muratore s' ingannava non meno del nostro autore, colui applicando all'escavazione, e questi alla rinuncia dei dubbi, ciò che non appartiene propriamente che alla costruzione, tanto degli edifici che della filosofia: poichè è certissimo che non si deve nulla ammettere per vero che non possiamo provare esser tale, quando si tratta di affermare o di stabilire quello che è vero; ma quando si tratta solamente di scavare o di rifiutare, basta il menomo sospetto d' instabilità o di dubbio.

12. — Egli rispondeva: « Quest'arte pecca perchè non ha nulla di buono, o nulla di nuovo, ed ha molto di superfluo. Poichè, 1° se coll'espulsione e col rifiuto che fa della sabbia intende soltanto quell'escavazione, di cui si servono tutti gli altri architetti, che non gettano via la sabbia che in quanto non è abbastanza ferma per sostenere il peso d'un grande edificio, dirà qualcosa di buono, ma nulla di nuovo; e questa maniera di scavare non sarà nuova, ma vecchissima, e comune a tutti gli architetti, senza nessuna eccezione.

2° Se con questa maniera di scavare vuole che si getti via in tal modo la sabbia da toglierla affatto, senza ritenerne nulla, e che ci si serva del suo nulla, cioè della vacuità del luogo che essa riempiva prima, come di una cosa ferma e solida, dirà qualcosa di nuovo, ma non dirà nulla di buono; e questa maniera di scavare sarà, a dir vero, nuova, ma non sarà legittima.

3° Se dice che, con la forza ed il peso delle sue ragioni, prova con certezza ed evidenza che egli è esperto nell'architettura, e che l'esercita, e che, nondimeno, in quanto tale, non è nè architetto, nè muratore, nè manovale, ma è d'una condizione talmente differente o separata dalla loro, che si può concepire chi sia senza aver conoscenza degli altri, precisamente come si può concepire l'animale, o una cosa che sente, senza concepire quella che nutrisce o che ruggisce, ecc.;

dirà qualcosa di buono, ma nulla di nuovo, poichè non si canta altro dappertutto nei trivi, e questo è insegnato da tanti uomini, quanti ce ne sono, sia pure un poco, versati nell'architettura, o anche (posto che l'architettura abbraccia anche la costruzione dei muri, sì che si dice che sono versati nell'architettura quelli che mescolano la sabbia con la calce, che tagliano le pietre, o che portano la calcina) da quanti uomini credono che quello che testè ho detto è il mestiere degli artigiani e dei manovali, cioè, in una parola, da tutti gli uomini.

4° Se dice di aver provato, con ragioni buone e maturamente considerate, che egli esiste veramente, e che è versato nell'arte dell'architettura, e che, mentre esiste, non perciò segue che vi sia nè architetto, nè muratore, nè manovale che veramente esista, dirà qualcosa di nuovo, ma nulla di buono; nè più nè meno che se dicesse che un animale esiste, e che non v'è, pertanto, nè leone, nè volpe, nè alcun altro animale che esiste.

5° Se dice che fabbrica, cioè che si serve dell'arte dell'architettura nella costruzione dei suoi edifici, e che fabbrica in tal guisa che, per mezzo di un'azione riflessa, riguarda e considera quello che fa, e in tal modo sa e vede che fabbrica (il che, propriamente, si chiama aver conoscenza, e accorgersi di quello che si fa), e se dice che questa è la caratteristica dell'architettura, o di quell'arte di fabbricare, che è al disopra dell'esperienza dei muratori e dei manovali, e quindi ch'egli è veramente architetto; dirà quello che non ha ancora detto, quello che doveva dire, quello che mi aspettavo che dicesse, e quello che gli ho anzi voluto suggerire spesso, quando l'ho visto tentare invano di dirci ciò che era; dirà — dico — qualcosa di buono, ma nulla di nuovo, non essendovi nessuno che non l'abbia un tempo imparato dai suoi precettori, e questi dai loro maestri fino ad Adamo.

Certamente, se dice questo, quante cose superflue vi saranno in quest'arte! quante esorbitanti! che battologia! quanti artifici che servono soltanto come pompa o ad ingan-

narci! A che scopo farci paura con l'instabilità della terra, cogli scuotimenti dei folletti, e altri vani terrori? A che scopo una fossa sì profonda da non lasciarci, a quel che sembra, che il nulla? Perchè peregrinazioni sì lunghe e di tanta durata in paesi stranieri, dove i sensi non giungono, fra ombre e spettri? A che servono tutte queste cose per la costruzione d'una cappella, come se non se ne potesse fabbricare una senza rovesciare tutto sottosopra? Ma a che scopo questa mescolanza e questo cambiamento di tante diverse materie? Perchè ora rifiutare le antiche ed impiegarne di nuove, ed ora rifiutare le nuove per riprendere le antiche? O forse solo perchè, siccome dobbiamo comportarci altrimenti nel tempio, o alla presenza di persone di merito, che in un albergo o in una taverna, così a questi nuovi misteri occorrono nuove cerimonie? Ma perchè, senza divertirsi in tanti imbrogli, non ha, piuttosto, così chiaramente, nettamente e brevemente esposto la verità: Io fabbrico, io ho conoscenza della fabbrica che faccio, dunque sono un architetto?

6° Infine, se dice che fabbricare case, disporre e ordinare camere, gabinetti, portici, porte, finestre, colonne ed altri ornamenti, e comandare a tutti gli operai che vi mettono la mano, come falegnami, tagliapietre, muratori, conciatetti, manovali e altri, e dar norma a tutte le loro opere, è talmente ufficio d'un architetto, che non v'è nessun altro artigiano ed operaio che lo possa fare, dirà qualcosa di nuovo, ma non dirà nulla di buono, ed ancora lo dirà senza prova e senza approvazione, a meno, che, forse, non ci serbi e ci nasconda qualcosa (che è il solo rifugio che resti) per mostrarcelo con stupore ed ammirazione a suo tempo; ma è tanto che si attende questo da lei, che non v'è più ragione alcuna di sperarlo ».

In ultimo luogo egli rispondeva: « Voi temete qui, senza dubbio (ed io ve lo perdono), per la vostra arte e maniera di fabbricare, che voi amate, e che carezzate ed abbracciate come vostra creatura; avete paura che, avendola resa colpevole di tanti peccati, e vedendo adesso che fa acqua da tutte

le parti, io non la condanni al mondezzaio. Non temete, pertanto, nulla: io vi sono amico più di quanto pensate; io vincerò la vostra aspettazione, o, almeno, l' ingannerò, tacerò e avrò pazienza. Io so chi siete, e conosco la forza e la vivacità del vostro ingegno. Quando avrete preso tempo a sufficienza per meditare, ma principalmente quando avrete consultato in segreto la vostra regola che non v'abbandona mai, scuoterete tutta la polvere, laverete tutte le macchie, e ci farete vedere allora un'architettura ben pulita e ben netta, e senza alcun difetto. Nel frattempo, contentatevi di questo, e continuate a prestarmi la vostra attenzione, mentre io continuerò a soddisfare le vostre domande. Io ho compreso molte cose in poche parole, per non essere prolisso, e non ne ho toccato la maggior parte che leggermente, come son quelle che concernono le volte, l'apertura delle finestre, le colonne, i portici, e simili ». Ma ecco il disegno d'una nuova commedia.

SE SI POSSA INVENTARE UNA NUOVA ARCHITETTURA.

« Voi chiedete, in terzo luogo, se si possa inventare », ecc.

Mentre egli domandava questo, alcuni fra i suoi amici, vedendo che la sua estrema gelosia e l'odio da cui era trasportato erano degenerati in malattia, non gli permisero di declamare più così nelle pubbliche piazze, ma lo fecero condurre subito dal medico.

Per conto mio, non oserei, a dir vero, sospettar nulla di simile del nostro autore, ma continuerò solamente a far vedere qui con qual cura sembra che egli abbia cercato d' imitarlo in tutto. Egli si comporta interamente come lui, da giudice severissimo, e che con ogni cura e scrupolo si guarda bene da pronunciar nulla temerariamente; poichè, dopo avermi condannato undici volte pel solo fatto di aver respinto tutto quello che è dubbio, per fondare e stabilire quello che è certo, come se avessi scavato profondamente per gettare le fondamenta di qualche grande edificio, infine, alla dodicesima volta, comincia a esaminare la cosa e dice:

1) Che se io l'ho intesa come egli sa che l'ho intesa, come appar chiaro da queste parole: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete », da lui stesso attribuitemi, a dir vero ho detto qualcosa di buono, ma nulla di nuovo.

2) Che se l'ho intesa in quell'altra maniera, donde ha preso motivo di rendermi colpevole di quegli undici peccati precedenti, e che egli sa, nondimeno, essere tanto lontana dal vero senso che vi ho dato, che un po' prima, nel paragrafo III della sua prima questione, me ne fa egli stesso parlare con riso e stupore in tal maniera: « E come ciò potrebbe venire in mente ad un uomo di buon senso? », allora ho, sì, detto qualcosa di nuovo, ma non ho detto nulla di buono. Chi è mai stato, non dirò tanto insolente a parole e sì poco amico della verità, o magari di ciò che ne ha l'apparenza, ma sì imprudente e sì dimentico da rimproverare, come fa il nostro autore, più di cento volte ad un altro, in una elaborata dissertazione, una opinione, ch'egli stesso, proprio al principio di questa stessa dissertazione, ha riconosciuto essere tanto lontana dal pensiero di colui cui ne fa rimprovero, da non credere ch'essa possa venir mai in mente ad un uomo di buon senso?

Per quanto riguarda le questioni che sono contenute nei numeri 3, 4 e 5, sia nelle risposte del nostro autore, sia in quelle di quel muratore, esse non riguardano per nulla affatto il soggetto, e non sono mai state mosse nè da me, nè da quell'architetto; ma è verosimile che siano state per la prima volta inventate da quel muratore, affinchè, siccome non s'arrischiava a toccare le cose che erano state fatte da quell'architetto, per paura di scoprir troppo manifestamente la sua ignoranza, si credesse, nondimeno, che egli biasimava qualcosa di più di questa sola maniera di scavare; nel che il nostro autore l'ha anche imitato a perfezione.

3) Poichè, quando dice che si può concepire una cosa che pensa senza concepire nè uno spirito, nè un'anima, nè un corpo, egli non filosofa meglio di quel muratore, quando dice che un uomo esperto nell'architettura non per questo è più architetto che muratore o manovale, e che l'uno può benissimo concepirsi senza nessuno degli altri.

4) Come anche è una cosa tanto poco ragionevole dire che una cosa che pensa esiste, senza che uno spirito esista, quanto dire che un uomo esperto nell'architettura esiste, senza che un architetto esista, almeno quando si prende il nome di spirito come, col consenso di tutti, ho detto che bisognava prenderlo. Ed è tanto poco contraddittorio che una cosa che pensa esista, senza che niun corpo esista, quanto che un uomo versato nell'architettura esista, senza che niun muratore o manovale esista.

5) Egualmente, quando il nostro autore dice che non basta che una cosa sia una sostanza pensante per essere del tutto spirituale e al disopra della materia, la quale sola egli sostiene potersi propriamente chiamare col nome di spirito; ma che, oltre a ciò, si richiede che, con un atto riflesso sul suo pensiero, essa pensi di pensare, o che abbia una conoscenza interna del suo pensiero, s' inganna in ciò come fa quel muratore, quando dice che un uomo sperimentato nell'architettura deve, per mezzo di un atto riflesso, considerare che egli ne ha l'esperienza, prima di potere essere architetto: poichè, sebbene non vi sia architetto, che non abbia spesso considerato, o, almeno, che non abbia potuto spesso considerare, che sapeva l'arte di fabbricare, è, pertanto, cosa manifesta che questa considerazione non è necessaria per essere veramente architetto; ed una simile considerazione o riflessione è egualmente poco richiesta, affinchè una sostanza che pensa sia al disopra della materia. Poichè il primo pensiero, quale che sia, per mezzo del quale percepiamo qualcosa, non differisce dal secondo, per mezzo del quale percepiamo che l'abbiamo già prima percepita, più di quanto questo differisca dal terzo, per mezzo del quale percepiamo che abbiamo già percepito di aver prima percepito questa cosa; e non si saprebbe portare la più piccola ragione perchè il secondo di questi pensieri non derivi da un oggetto corporeo, se si accorda che il primo ne può derivare. Ecco perchè il nostro autore pecca qui molto più pericolosamente di quel muratore, poichè, togliendo la vera e più intelligibile differenza che c'è tra le cose corporee e le incorporee,

cioè che queste pensano e le altre non pensano, e sostituendone un'altra al suo posto, che non può avere il carattere d'una differenza essenziale, cioè che queste considerano di pensare e le altre non lo considerano, impedisce, per quanto può, che si possa intendere la reale distinzione fra l'anima e il corpo.

6) Ed egli è anche meno scusabile di favorire il partito delle bestie brute, accordando loro il pensiero come agli uomini, di quanto lo sia quel muratore per aver voluto attribuire a sè e ai suoi simili la conoscenza dell'architettura tanto quanto agli architetti.

Ed infine, sembra che nè l'uno, nè l'altro abbia avuto riguardo a quello che era vero o anche verosimile, ma soltanto a ciò che poteva essere più adatto a screditare l'avversario e a farlo passare per un uomo di poco senno presso quelli che non lo conoscevano, e che non si darebbero gran pena di conoscerlo. E perciò colui che ha fatto la relazione di tutta questa storia ha benissimo osservato, per esprimere la furiosa invidia e gelosia di quel muratore, ch'egli aveva vantato come un magnifico apparato la fossa che quell'architetto aveva fatto scavare; ma che, quanto alla roccia che era stata scoperta per suo mezzo e alla cappella che vi si era fabbricata sopra, le aveva trascurate e disprezzate come cose di poca importanza, e, nondimeno, per soddisfare l'amicizia che gli portava e la buona volontà che aveva per lui, non aveva trascurato di rendergli grazie, ecc.; come anche nella conclusione gli mette queste belle esclamazioni sulla bocca: « Infine, se egli dice questo, quante cose superflue vi saranno! quante esorbitanti! che battologia! quante macchine che servono solo per pompa o per illuderci! ». E un poco dopo: « Voi temete qui, senza dubbio, ed io ve lo perdono, per la vostra arte e maniera di fabbricare, che voi prediligete, e che carezzate ed abbracciate come vostra propria produzione, ecc. Non temete nulla, tuttavia, io vi sono amico più di quanto pensate », ecc. Poichè tutto questo rappresenta così al vivo la malattia di questo muratore, che dubito che niun poeta avrebbe potuto dipingerla meglio. Ma mi stupisco che il

nostro autore l'abbia sì bene imitato in tutto, da sembrare che non badi a quello che fa, e abbia dimenticato di servirsi di quell'atto riflesso del pensiero, che egli diceva poco fa costituire la differenza dell'uomo dalla bestia. Poichè, certamente, egli non direbbe che v' è un troppo grande apparato di parole nei miei scritti, se considerasse che quello di cui si è servito, non dirò per impugnare, poichè egli non porta niuna ragione per farlo, ma per abbaiare (che mi sia permesso qui d'usare questa parola un po' rude, poichè non ne so una più adatta ad esprimere la cosa) contro questo solo dubbio metafisico, di cui ho parlato nella mia prima meditazione, è molto più grande di quello di cui mi sono servito io per proporlo. Ed egli si sarebbe ben guardato dall'accusare il mio discorso di battologia, se si fosse accorto di che lunga, superflua ed inutile loquacità s' è servito in tutta la sua dissertazione, alla fine della quale egli afferma, tuttavia, di non aver voluto esser prolisso. Ma poichè in quel luogo stesso dice di essere mio amico, per trattarlo a mia volta il più amichevolmente possibile, come quel muratore fu dai suoi amici condotto dal medico, così anch' io avrò cura di raccomandarlo al suo Superiore [1].

[1] Allusione alla *Lettera al Padre Dinet* [*Admodum Reverendo Patri Dinet*, che nell'ed. del 1642 tien dietro alle settime obbiezioni e risposte].

INDICE

MEDITAZIONI METAFISICHE

SULLA FILOSOFIA PRIMA, NELLE QUALI SONO DIMOSTRATE L'ESISTENZA DI DIO E LA DISTINZIONE REALE TRA L'ANIMA E IL CORPO DELL'UOMO

OBBIEZIONI

FATTE DA PERSONE DOTTISSIME CONTRO LE PRECEDENTI MEDITAZIONI, CON LE RISPOSTE DELL'AUTORE